Mon Tue Wed Thu Fri Sat

Date: __/__/20

محمد معظم حسین ہنویالوی

رسالة قطبیہ و میرزاھد و غلام یحیی

(رسالۃ) ہذہ رسالۃ مشتملۃ علی تحقیق معنی التصور والتصدیق ابتدا میں ماتن نے اپنے رسالۃ کا تعارف کروایا ہے کہ یہ رسالۃ تصور اور تصدیق کے معنی کی تحقیق پر مشتمل ہے اور ان کی تعریفات پر مشتمل ہے جو سب مباحث کی اصل ہیں۔ حررتہا لبعض الاحباب۔ یہاں سے ماتن نے وجہ تالیف ذکر کی ہے کہ میں نے اس کو اپنے بعض احباب کے لیے تحریر کیا ہے۔ احباب ان کو کہتے ہیں جو ہم استاذ ہوں، ایک ہی استاد کے شاگرد ہوں۔ متوکلا علی ملہم الصدق والصواب۔ اب ماتن ذکر کرتا ہے کہ میں نے اس رسالۃ کو تحریر کیا ہے اس ذات پر بھروسا کرتے ہوئے جو صدق اور صواب کو الہام کرنے والی ہے۔

اعلم ان العلم الذی الخ۔ یہاں سے ماتن نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ علم جو تصور اور تصدیق کا مقسم ہے وہ کونسا علم ہے تو ماتن نے اس کا جواب دیا کہ علم جو تصور اور تصدیق کا مقسم ہے وہ علم متجدد ہے جس میں مجرد حضور کافی نہیں ہے۔ جب العلم المتجدد کہا تو اس سے حادث سمجھ آیا اور جب لایکفی فیہ مجرد الحضور کہا تو اس سے حصولی سمجھ آیا اب مطلب یہ ہوا کہ علم جو تصور اور تصدیق کا مقسم ہے وہ علم حصولی حادث ہے۔ بعض نے مطلق علم کو مقسم بنایا اس کے بعد بعد والوں نے علم کے ساتھ حصولی کی قید لگائی کہ علم جو تصور اور تصدیق کا مقسم ہے وہ علم حصولی ہے اس کے بعد تیسرے گروہ نے علم حصولی کے ساتھ حادث کی قید بھی بڑھا دی کیونکہ علم حصولی قدیم بدیہی اور نظری کی طرف تقسیم نہیں ہوتا۔ بدیہی اور نظری تصور اور تصدیق کی اقسام ہیں اور قاعدہ ہے کہ قسموں کی آگے اقسام بھی شئی کی اقسام ہوتی ہیں اور علم حصولی قدیم بدیہی اور نظری کی طرف تقسیم نہیں ہوتا اس لیے انہوں نے علم حصولی کے ساتھ حادث کی قید بڑھائی۔ کعلم الباری تعالیٰ اب ماتن مثالیں دیتا ہے ان کا تعلق منفی کے ساتھ ہے یعنی یکفی فیہ مجرد الحضور جن میں مجرد حضور کافی ہے جیسے علم باری تعالیٰ، اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم، صفات کا علم اور غیر کا علم حضوری ہے۔ وعلم المجردات بانفسہا ماتن نے دوسری مثال دی کہ مجردات کو اپنی ذات کا علم بھی حضوری ہے مجردات سے مراد عقول عشرۃ ہیں یہ مثال فلاسفہ کے نزدیک ہے ہمارے نزدیک اس کی مثال فرشتے ہیں۔ عقول میں جسم نہیں ہوتا محض نور ہے اور فرشتے نور مع الجسم

(رسالة) ہوتے ہیں۔ وعلمنا بانفسنا اب ماتن تیسری مثال دیتا ہے کہ نفس ناطقہ کو اپنی ذات کا علم اور
" صفات منضمۃ کا علم یہ بھی حضوری ہے لیکن حضوری حادث ہے۔ والا لم ینحصر العلم فی التصور
والتصدیق اب ماتن اس پر دلیل دیتا ہے کہ مقسم علم حصولی حادث ہی ہے کیونکہ اگر مقسم علم
حصولی حادث نہ ہو تو علم تصور اور تصدیق میں منحصر نہیں ہو گا کیونکہ مطلق علم میں تو علم حصولی
قدیم بھی ہے، حضوری حادث اور حضوری قدیم بھی ہے لیکن تصور اور تصدیق صرف علم حصولی
حادث کی اقسام ہیں تو عموم مقسم عن الاقسام لازم آئے گا جو باطل ہے جس طرح عموم اقسام عن
المقسم باطل ہے اسی طرح عموم مقسم عن الاقسام بھی باطل ہے جس طرح اقسام کا مقسم میں حصر ضروری
" ہے اسی طرح مقسم کا اقسام میں حصر ضروری ہے۔ اذ التصور هو حصول صورة الشئ فی العقل الخ
اب ماتن اس پر دلیل دیتا ہے کہ اگر مقسم حصولی حادث نہ ہو تو علم تصور اور تصدیق میں منحصر نہیں
ہو گا کیونکہ تصور ہوتا ہے حصول صورۃ الشئ فی العقل اور تصدیق بھی اسی تصور کا تقاضا کرتا ہے
کیونکہ تصور یا تو تصدیق کی جزء ہے یا شرط ہے۔ جس طرح کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا اسی طرح مشروط
بغیر شرط کے نہیں پایا جاتا اور علم حضوری میں تو حصول صورۃ نہیں ہوتا لہٰذا مقسم علم حصولی حادث ہی
" ہے۔ واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا الخ اب ماتن اس پر دلیل دیتا ہے کہ علم میں حصول صورت
ضروری ہے۔ جو چیزیں ہمارے سامنے حاضر ہیں ان میں تو حضور ہوتا ہے لیکن جو چیزیں ہم سے
غائب ہیں وہاں حصول صورۃ ضروری ہے اب یہاں تین صورتیں ہیں یا تو کسی شئے کے حصول کا نام
علم ہے یا کسی شئ کے زائل ہونے کا نام علم ہے یا حصول اور زوال برابر ہیں۔ اب اگر حصول
اور زوال برابر ہوں تو یہ محال ہے کیونکہ اس وقت اعتراض ہوتا ہے کہ اس حالت کو علم کے
ساتھ خاص کیوں کیا اس سے پہلی والی حالت علم کیوں نہیں، اس کو علم کیوں نہیں کہا اور اگر کسی شئ کے
زائل ہونے کا نام علم ہو تو پھر ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جب زید کا علم حاصل ہوا اور کوئی شئ زائل اور
عمرو کا علم حاصل ہوا تو کوئی شئ حاصل ہوئی اب یہ دونوں عین ہیں یا غیر ہیں اگر کہو کہ دونوں عین
ہیں تو پھر معلومات میں امتیاز نہیں ہو گا اور علموں میں بھی امتیاز نہیں آئے گا کیونکہ علموں میں امتیاز

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

معلومات سے بہتر امتیاز سے آتا ہے اور اگر کہو کہ یہ دونوں چیزیں جو زید کے علم کے وقت اور
عمرو کے علم کے وقت زائل ہوئیں یہ دونوں غیر غیر ہیں تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ امور غیر
متناہیۃ ذہن میں پہلے حاصل ہوں پھر جب علم آئے گا تو وہ ایک ایک کر کے زائل ہوں گے اور یہ
براہین ابطال تسلسل سے باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ علم کسی شئی کا زوال نہیں بلکہ حصول ہے

(رسالہ) کالاشکال والاعداد المترتبۃ اب ماتن امور غیر متناہیۃ جن کا ادراک لازم آتا ہے ان کی مثال دیتا
ہے جیسے اشکال ہندسہ یہ مترتبہ ہوتی ہیں ہر ایک کا علم دوسری پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح اعداد
بھی غیر متناہی ہیں اور ان میں ترتیب بھی ہوتی ہے۔ یہ امور غیر متناہیہ ہمارے ذہن میں حاصل
ہوتے ہیں مترتبہ ہوتے ہیں اور موجود ہوتے ہیں مترتبہ اس لیے کہا کہ
براہین ابطال تسلسل انہی میں جاری ہوتی ہیں لانہ لما کان العدد الاکثر الخ اب ماتن
اس پر دلیل دیتا ہے کہ امور غیر متناہیہ ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اور مترتب ہوتے ہیں کیونکہ
عدد اکثر عدد اقل کو مستلزم ہوتا ہے جب عدد اکثر آتا ہے مثلا دس تو اس میں عدد اقل
مثلا آٹھ اور سات وغیرہ بھی آجاتے ہیں اور عدم اقل یہ مستلزم ہے عدم اکثر کو یعنی جب
اقل معدوم ہوگا تو اکثر بھی معدوم ہوگا اب جس طرح موجودات ذہن میں حاصل ہیں اور
مترتب ہیں اسی طرح عدمات اعداد غیر متناہیۃ بھی ذہن میں حاصل ہوں گے اور مترتب ہوں گے
اور موجود بالفعل ہوں گے اور یہ براہین ابطال تسلسل سے باطل ہے لہذا ثابت
ہو گیا کہ علم کسی شئی کے زوال کا نام نہیں بلکہ حصول کا نام ہے

(میرزاھد) الحمد للہ مصنفین کا طریقہ ہے کہ جب بھی تصنیف کرتے ہیں تو ابتدا میں حمد اور صلوٰۃ کو ذکر
کرتے ہیں حالانکہ کسی خاص صیغہ کے ساتھ نہیں کرتے کوئی حمد اور صلوٰۃ کے لیے اور صیغہ
استعمال کرتا ہے اور کوئی دوسرا صیغہ استعمال کرتا ہے لہذا اس بات پر اجماع ہے کہ حمد اور
صلوٰۃ وسلام کے لیے کوئی صیغہ خاص نہیں بلکہ کسی بھی صیغہ سے کر سکتے ہیں. تو میرزاھد نے
بھی حمد اور صلوٰۃ وسلام کو ذکر کیا. میرزاھد نے کہا الحمد للہ یہاں حمد ہو یہاں تین چیزیں
ہوتی ہیں حمد، حامد اور محمود. حمد کا اعلیٰ فرد یہ ہے کہ حامد بھی اللہ تعالیٰ ہو اور محمود بھی اللہ تعالیٰ
ہی ہو یعنی اعلیٰ حمد یہ ہے جو اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنی حمد آپ کی ہے للہ میں لام اختصاص
کا ہے معنی ہو گا حمد خاص ہے واسطے اللہ تعالیٰ کے اب الحمد پر جو الف لام ہے اس کو
استغراق کا بھی بنا سکتے ہیں، جنس کا بھی بنا سکتے ہیں اور عہد خارجی کا بھی بنا سکتے ہیں اگر بنائیں
استغراق کا تو پھر معنی یہ ہو گا کہ حمد کا ہر ہر فرد واسطے اللہ تعالیٰ کے ہے. اور اگر الف لام
بنائیں جنس کا پھر معنی ہو گا جنس حمد اللہ تعالیٰ کے لیے ہے. جنس بھی استغراق کو مستلزم ہوتا
ہے اور اگر عہد خارجی کا بنائیں تو معنی ہو گا کہ حمد کا خاص فرد خاص ہے واسطے اللہ تعالیٰ کے
اور وہ خاص فرد وہ ہے جو اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنی حمد آپ کی ہے۔ ذی الحکمۃ البالغۃ
یہ صفت ہے اسم جلالت اللہ کی. ذی الحکمۃ اس کو کہتے ہیں جس کا علم بھی پختہ ہو اور عمل بھی پختہ ہو
اب اللہ تعالیٰ کی ذات کا علم بھی پختہ ہے اور عمل بھی. علم اس طرح پختہ ہے کہ کوئی چیز اس وقت
پختہ ہوتی ہے جب اس کی ضد محال ہو اب علم کی ضد جہالت ہے وہ اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے
لہذا اللہ تبارک وتعالیٰ کا علم پختہ ہے اور عمل اس طرح پختہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں بھی
پیدا کی ہیں زمین و آسمان وغیرہ یہ بوسیدہ نہیں ہوتے برخلاف اس کے جو ہم بناتے ہیں
مثلاً مکان تو یہ بوسیدہ ہو جاتے ہیں. اب معنی ہو گا اللہ تعالیٰ جو صاحب حکمۃ بالغۃ ہے. والحجۃ
الساطعۃ اس کا عطف ہے حکمۃ بالغۃ پر اور حجۃ کا معنی ہوتا ہے غلبۃ. حجۃ کے ذریعے
بندہ غیر پر غلبۃ پا لیتا ہے یہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہے یعنی نام تو تھا سبب کا لیکن
ضد حدیث پاک ہے

غلبہ کا رکھ دیا سبب کا یعنی حجۃ کا اور سالمعۃ کا معنی ہوتا ہے بلند. اب معنی ہوگا اللہ تعالیٰ جو صاحب
حجۃ بلند ہے العظیم شانہ یہ صفت ہے اسم جلالت کی. عظیم اس کو کہتے ہیں عقل جس کی کنہ کا (میرزاھد)
ادراک نہ کر سکے اب اللہ تعالیٰ کی کنہ کا عقل ادراک نہیں کر سکتی. اس لیے بزرگوں نے کہا ہے کہ جس
نے اللہ تعالیٰ کی ذات میں تفکر کیا اس نے اپنے وقت کو ضائع کیا کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی کنہ کا ادراک نہیں
کر سکتا لہذا اللہ تعالیٰ کی صفات میں تفکر کرنا چاہیے اس سے معرفت الہی حاصل ہوتی ہے اب معنی ہوگا
ایسا اللہ جو عظیم ہے شان اس کی العمیم احسانہ یہ بھی اسم جلالت کی صفت ہے عمیم کا معنی ہے عام اب
معنی ہوگا ایسا اللہ جو عام ہے احسان اس کا الولی للخیر والتوفیق یہ بھی اسم جلالت کی صفت
ہے ولی کا معنی ہوتا ہے والی، نگہبان اب معنی ہوگا ایسا اللہ جو والی ہے واسطے خیر کے اور توفیق المفیض
للتصور والتصدیق یہ بھی اسم جلالت کی صفت ہے اب معنی ہوگا ایسا اللہ جو مفیض ہے واسطے تصور کے
اور تصدیق کا واسطے ہے. اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنف نے تصور اور تصدیق کا صراحۃ
ذکر کیوں کیا ہے مطلقاً علم کو ذکر کر دیتا اس میں تصور اور تصدیق آجاتے. تو اس کا جواب دیا کہ
خطبہ کی دو قسمیں ہیں ایک خطبہ فائق ہوتا ہے اور ایک خطبہ غیر فائق ہوتا ہے خطبہ فائق
یہ ہوتا ہے جس میں صنعۃ براعۃ استہلال کی رعایت ہو صنعۃ براعۃ اصطلاح استہلال یہ ہوتی
ہے کہ جو آگے مقصود آ رہا ہے اس کی طرف اشارہ ہو اب یہ خطبہ فائق ہے اس میں مصنف
مقصود کی طرف اشارہ کیا ہے مقصود تصور اور تصدیق کی بحث ہے. والصلوۃ والسلام اع
اب ماتن مصنف صلوۃ وسلام کو ذکر کرتا ہے. حمد کے بعد صلوۃ اور سلام کو اس لیے ذکر کرتے
ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے انعام رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے واسطہ سے ہم تک پہنچے ہیں تو
رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) منعم مجازی ہوئے جس طرح منعم حقیقی کا شکریہ ضروری ہے اسی
طرح منعم مجازی کا شکریہ بھی ضروری ہے. بعض کتابوں میں صرف صلوۃ کا ذکر ہوتا ہے
سلام کا ذکر نہیں ہوتا. یہاں مصنف نے صلوۃ اور سلام دونوں کو ذکر کیا ہے یہ امتثال امر ہے
جو قرآن پاک میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا "صلوا علیہ وسلموا تسلیما" سلام میں تنزیہ ہوا

سے نقائص سے. اب تصدیقات کی دو قسمیں ہیں بعض تصدیقات صادقہ ہوتی ہیں اور بعض
کاذبہ ہوتی ہیں۔ یہاں صادقہ مراد ہیں اور صوادق کی اضافت تصدیقات کی طرف اضافت
الصفۃ الی الموصوف ہے اب معنی ہوگا. صلوۃ اور سلام نازل ہو اوپر اس ذات کے جو
تصدیقات صادقہ اپنے طبائع کے ساتھ اس کی حضرت اقدس کی طرف متوجہ ہیں اور تصورات
(میزانھا) کے حقائق بانفسہا اس کی جناب مقدس کی طرف متوجہ ہیں. فروحہ العلیٰ الخ اب بطریق
تفریع کے ذکر کرتے ہیں کہ ان کی روح جو اعلیٰ ہے مرکز ہے معقولات کا یعنی تصورات معقولات
کے اور تصدیقات معقولات کے. مرکز کہتے ہیں جس کی طرف چیزیں کھنچی چلی آئیں تو پتہ
چلا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) علوم کے مرکز ہیں علوم آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف کھنچے چلے
آتے ہیں تو علوم کو کمال آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ آپ (صلی اللہ
علیہ وسلم) کو کمال حاصل ہوتا ہے علوم سے ونفسہ العلیا الخ علیا یہ اعلیٰ کی مونث ہے. مونث
کا اس لیے ذکر کیا کیونکہ نفس مونث معنوی ہے اب معنی ہوگا نفس ان کا جو اعلیٰ ہے منبع ہے
عقلیات کا یعنی نظریات عقلیات کے اور فطریات عقلیات کے. منبع کہتے ہیں جس سے
چیزیں پھوٹتی ہیں تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) علوم کا منبع ہیں علوم آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے
پھوٹتے ہیں اور سینوں کی طرف منتقل ہوتے ہیں. وعلی آلہ الابرار واصحابہ الاخیار الخ یہی
حمد اور صلوۃ وسلام کا بیان آگیا اب آل اور اصحاب (رضوان اللہ علیہم اجمعین) پر صلوۃ و
سلام بھیجتے ہیں. علی کو ذکر کیا اس کا عطف ہے یہ علی من کان الخ پر ہے علی کے علیحدہ ذکر سے
پتہ چلا کہ آل اور اصحاب پر درود بالتبع ہے. آل اور اصحاب پر صلوۃ وسلام اس لیے ذکر
کرتے ہیں کہ شریعت کے احکام ان کے ذریعے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے ہم تک پہنچے ہیں تو
وہ بھی منعم مجازی ہوئے لہذا ان کا بھی شکریہ اور تعریف ضروری ہے وعلی آلہ سے آل
اور اصحاب پر صلوۃ وسلام بھیجا یہ ان کا شکریہ ہے اور آگے ابرار ذکر کیا یہ ان کی تعریف ہے. ابرار
یہ بر کی جمع ہے اس کا معنی ہے سچے. آگے ذکر کیا اصحابہ الاخیار اخیار خیر کی جمع ہے اب معنی

ہوگا صلوۃ وسلام ہو اوپر آل کے جو سچے ہیں نیک ہیں اور اوپر اصحاب کے جو اخیار ہیں عظماء
ہیں مجالس قدس کے مجالس قدس سے مراد فرشتوں کی مجالس ہیں جو اللہ تبارک وتعالیٰ کی بارگاہ میں
ہوتی ہیں حسب صحابہ کرام ان مجالس کے عظماء ہیں کیونکہ صحابہ کرام (رضوان اللہ علیہم اجمعین) رسول
اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ ہیں جب رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) عظیم ہیں تو صحابہ کرام (رضوان
اللہ علیہم اجمعین) بھی عظیم ہیں اور رؤساء ہیں مجالس انسانوں کے ھادی ہیں نشانات علم اور
یقین کے اور حامی ہیں (حماۃ حامی کی جمع ہے) نشانات ملۃ کے اور دین کے۔ اما بعد (میرزاھد)
حمد اور صلوۃ وسلام کا ذکر آ گیا اب ~~مصنف مقصد کو شروع کر~~ رہا ہے مصنفین ہوتے ہیں دو
طرح کے بعض ماتن ہوتے ہیں اور بعض شارحین ہوتے ہیں جو ماتن ہوتے ہیں وہ فن
کی تعریف کرتے ہیں کہ میں نے اس فن میں ~~تصنیف~~ تصنیف کیوں کی اور شارحین وہ دو
تعریفیں کرتے ہیں ایک فن کی اور دوسری متن کی کیونکہ ان پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس فن
میں اور بھی متون تھے تو آپ نے یہی کیوں لیا اس لیے وہ متن کی بھی تعریف کرتے ہیں اب
میرزاھد شارح ہے یہ فن کی بھی تعریف کرے گا اور متن کی بھی۔ تو میرزاھد نے کہا ما بعد
بعد مبنی بر ضم ہے اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے یعنی بعد الحمد والصلوۃ آگے فیقول
پر فاء جزائیہ ہے تو میرزاھد نے کہا کہتا ہے عبد جو مدد طلب کرتا ہے ساتھ عنایۃ اللہ
تعالیٰ کے جو قوی ہے اسم جلالت کی صفت قوی ذکر کی کہ اللہ تعالیٰ قوی ہے اور بندہ ضعیف
ہے آگے ذکر کیا کہ عبد مستعین محمد زاہد بن محمد اسلم کہتا ہے، دعا مانگتا ہے صانعما اللہ الخ میرزاھد
نے دعا ذکر کی کہ اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے ان دونوں کو یعنی باپ کا بھی ساتھ ذکر کیا وہ بھی اس وقت حیات
ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے ان دونوں کو ہر غبی اور غوی کے شر سے۔ غبی کا معنی ہمارے
استاد (رحمہ اللہ تعالیٰ) کرتے تھے جو کچھ کچھ نہ سمجھے اور غوی اس کو کہتے ہیں جو ~~سمجھے~~
سمجھتا تو ہے لیکن الٹ سمجھتا ہے۔ لما کان مبحث الخ اب میرزاھد فن کی تعریف کرتا ہے کہ
تصور اور تصدیق کی مبحث عمدۃ مطالب علمیۃ سے ہے اور مقاصد یقینیہ کے لطائف سے ہے

Mon Tue Wed Thu Fri Sat

Date: __/__/20

میرزاہد — وکانت الرسالۃ التی الخ اب میرزاہد متن کی تعریف کرتا ہے کہ اس متن کی ہی شرح کیوں کی. تو

میرزاہد نے کہا کہ اس کی شرح اس لیے کی کہ یہ وہ رسالۃ ہے جس کا مصنف ثابت بڑا علامۃ

ہے اور ماہر فہامۃ ہے. نحریر نحر سے ہے اس کا معنی ہوتا ہے ذبح کرنا تو ماتن کو نحریر اس لیے

کہا کہ علوم اس کے سامنے مغلوب ہیں جس طرح ذبح کرنے والے کے سامنے مذبوحۃ مغلوب ہوتی

ہے. آگے کہا جو موید ہے تائید سماوی سے آگے نام ذکر کیا قطب الملۃ والدین الرازی.

قطب کہتے ہیں مرکز کو جس طرح چکی کا مرکز ہوتا ہے اور شریعت کو ملۃ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ

لکھی ہوتی ہے اور دین اس لیے کہتے ہیں کہ اس پر عمل کرنے سے جزاء ملتی ہے. الرازی ری کی

طرف منسوب ہے ری اس جگہ کا نام ہے زاء زیادۃ ہے اور آخر میں یاء نسبت کی ہے. آگے ذکر کیا

کہ قطب الملۃ والدین نے اس رسالۃ کو تالیف کیا اس مبحث شریف میں. (تصور اور

تصدیق کی بحث کو مبحث شریف کہا ہے) اور مطلب عالی میں جو علم کے اصول پر مشتمل ہے

امہات ام کی جمع ہے اس کا معنی ہے اصل. اور احاطۃ کرنے ہوئے ہے معمات علم کو.

فاردت شرح اسرارها الخ اب سوال تھا میرزاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ

جب یہ رسالۃ اصول اور معمات پر مشتمل ہے اصول اور معمات اس میں آگئے تو پھر آپ

نے شرح کیوں کی. تو میرزاہد نے جواب دیا کہ میں نے شرح اس لیے کی کہ اس کے اسرار کو

ظاہر کروں اور اس کے خفیات کو واضح کروں. اسرار اس کو کہتے ہیں جنہیں جان

بوجھ کر چھپایا جائے. اور اس لیے شرح کی تاکہ اس کے پردوں کو کھولوں اور اس کے

خبیات کو کھولوں خبیات، استار کا مرادف ہے. اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ

رسالۃ کے تو استار نہیں ہیں استار تو کپڑے کے ہوتے ہیں تو اس کا جواب دیا یہاں مجاز

بالاستعارۃ ہے. رسالۃ کو تشبیہ دی ہے دلہن کے ساتھ. پردۃ دلہن کے لوازمات سے

ہے اور کشف مناسبات سے ہے دلہن کے ساتھ تشبیہ دی یہ استعارۃ مکنیہ ہے اور استار میں

استعارۃ تخییلیۃ ہے اور کشف میں استعارۃ ترشیحیۃ ہے. قاصدا الاتباع المذہب الخ

اب میرزاہد اپنی تصنیف کا منہج ذکر کرتا ہے کہ میں مذہب صحیح کی اتباع کی ہے اگرچہ مشہور اس کے
خلاف ہو اور میں حق صریح کو لیا ہے اگرچہ جمہور اس کی موافقت نہ کریں۔ یہ معقولین
معقول میں مجتہد ہوتے ہیں یہ اپنے اجتہادات کرتے ہیں معقول میں غیر کی اتباع نہیں کرتے۔

امیرزاہد

فها انا اشرع الخ اب میرزاہد ذکر کرتا ہے کہ خبردار (یہ واؤ حرف تنبیہ ہے) اب میں مقصود
میں شروع ہوتا ہوں مستفیضا من ولی الخیر والجود اب یہ تو کہ مقصود میں شروع ہوا ہے
میں یہ بڑائی بیان کر رہے ہیں کیا نہیں بلکہ فیض طلب کرتا ہوں اس ذات سے جو والی ہے خیر کی
اور جود کی۔ اب کہتے ہیں کہ ایک ہوتی ہے جود اور ایک ہوتا ہے سخا ان میں نسبت عام خاص
مطلق کی ہے جو جواد ہو وہ سخی ضرور ہوتا ہے لیکن جو سخی ہو ضروری نہیں کہ جواد بھی ہو۔
سخاء ایک قوۃ غریزیۃ ہوتی ہے جو بندے کو سخاوت پر ابھارتی ہے۔ بڑے استاد (رحمہ اللہ)
سخی کا معنی کرتے جو خود بھی کھائے اور دوسروں کو بھی کھلائے۔ اور جود یہ ہوتی
ہے کہ کسی کو عطا کیا جائے اور کوئی غرض نہ ہو۔ تو جواد صرف اللہ تعالیٰ کی ذات بابرکات ہے
کیونکہ ہم جو کسی کو کچھ عطا کرتے ہیں اگرچہ دنیوی غرض نہ بھی ہو اخروی تو ہوتی ہے کہ ثواب
ملے گا اور دوسرا سخا والا معنی اللہ تعالیٰ کی ذات پر سچا نہیں آتا اس لیے اللہ تعالیٰ جواد ہے
اسے سخی کہنا درست نہیں۔ اس لیے کریما کا معنی اے سخی درست نہیں ہے بلکہ اس کا صحیح
معنی ہے اے بخشنے والے۔ اعلم ان العلم الذی هو مورد القسمۃ الخ اقول کان المراد الخ پیچھے ماتن نے
تصور اور تصدیق کا مورد قسمۃ بیان کیا کہ مورد قسمۃ علم متجدد ہے جس میں محض حضور کافی نہیں
ہے۔ اب یہاں ایک سوال تھا میرزاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ علم متجدد سے مراد بعض
نے حضوری لیا ہے بعض نے حصولی لیا ہے بعض نے حصولی حادث لیا ہے۔ آپ کی مراد اس سے کیا ہے
تو میرزاہد نے اس کا جواب دیا علم متجدد میں اخفاء تھا اس کو ظاہر کر دیا کہ علم متجدد سے مراد علم
حصولی حادث ہے۔ بالعلم المتجدد علم یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق الموصوف اب ایک سوال ہوتا ہے
جسے میرزاہد نے علم متجدد کی تعریف کر کے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ کسی شئی کی صورت

ہمارے ذہن میں چلی گئی مثلاً زید کی صورۃ ذہن میں چلی گئی اب یہ ذی صورۃ یعنی زید کا تو علم
ہے لیکن جب یہ ذہن میں گئی، ذہن کی صفۃ منضمۃ بن گئی اس کے ساتھ ہی تو علم کا تعلق ہے یہ ذہن
اس کا عالم ہے اور یہ علم ہے لیکن یہ علم حضوری ہے کیونکہ یہ حاضر عند المدرک ہے اور یہ متجدد بھی
ہے کیونکہ موصوف یعنی ذہن کے تحقق کے بعد ہے تو پھر آپ کا علم متجدد کو علم حصولی حادث کے ساتھ
خاص کرنا درست نہیں کیونکہ متجدد کی تعریف علم حضوری پر بھی سچی آتی ہے. تو میر زاہد نے اس کا
جواب دیا کہ علم متجدد وہ ہوتا ہے جس کے ہر ہر فرد کا تحقق موصوف کے تحقق کے بعد ہو اور
علم حضوری میں ایسا نہیں کیونکہ اس کے بعض افراد کا تحقق موصوف کے تحقق کے ساتھ ہوتا ہے
جیسے اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم، صفات کا علم اور ممکنات کا علم اجمالی یہ ذات کے تحقق کے
ساتھ ہے ذات سے ان کا انفکاک نہیں ہے. اور بعض افراد کا تحقق موصوف کے تحقق کے
بعد ہوتا ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کو ممکنات کا علم تفصیلی یہ موصوف کے تحقق کے بعد ہے
کیونکہ ممکنات کا علم تفصیلی ممکنات کی ذاتوں کا عین ہوتا ہے تو ان کا علم اسی وقت آئے گا
جب ذات پائی جائے گی اب اللہ تعالیٰ کی ذات پہلے ہے اور ممکنات کا علم تفصیلی بعد میں ہے
لہٰذا علم متجدد علم حصولی حادث ہی ہے کیونکہ علم حضوری نہیں کیونکہ علم حضوری پر علم متجدد کی تعریف
سچی نہیں آتی کیونکہ علم متجدد وہ ہوتا ہے جس کے ہر ہر فرد کا تحقق موصوف کے تحقق کے بعد ہو اور
علم حضوری میں تو بعض افراد کا تحقق کا موصوف کے تحقق کے بعد ہوتا ہے اور بعض کا تحقق موصوف
کے تحقق کے ساتھ ہی ہوتا ہے. والعلم الحضوری الا کان الخ. یہاں سے میر زاہد نے اسی سوال (میر زاہد)
کی تقریر کی ہے جس کا جواب پہلے دے دیا ہے. وفیہ اشارۃ الخ اب یہاں ایک اور سوال ہوتا ہے
میر زاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے علم کی دوسری صفت ذکر کی لایکون فیہ مجرد
الحضور اب سوال یہ ہے کہ یہ سالبہ کیوں ذکر کیا اس طرح کہہ دیتے لایکون فیہ الحضور تو اس کا جواب
دیا کہ سالبہ اس لیے ذکر کیا کہ سالبہ وجود موضوع کو نہیں چاہتا اگر سرے سے حضور نہ ہو پھر بھی
علم حصولی ہے اور اگر حضور ہو لیکن کافی نہ ہو پھر بھی علم حصولی ہے تو ماتن نے سالبہ ذکر کر کے

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

اپنے مختار کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں اختلاف تھا کہ جو علم حواس ظاہرہ سے آتا مثلاً آنکھ سے
کان سے اور چھونے سے یہ علم حضوری ہے یا حصولی۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ حضوری ہے تو ماتن
نے سالبہ ذکر کر کے اپنے مختار کو ذکر کیا کہ جو حواس ظاہرہ سے علم آتا ہے وہ حصولی ہے اگرچہ اس
(میر زاہد) میں حضور ہوتا ہے لیکن محض کافی نہیں بلکہ حصول کا ہونا بھی ضروری ہے۔ فالابصار مثلاً الخ اب
میر زاہد نے ذکر کیا کہ ابصار علم حصولی ہے حضوری نہیں جیسا کہ صاحب اشراق یعنی شیخ شہاب الدین
" اس جانب گئے ہیں کہ ابصار علم حضوری ہے حصولی نہیں ہے۔ و تحکم ان الحال فی ھذا المقام الخ پیچھے ماتن
نے کہا تھا کہ علم جو تصور اور تصدیق کا مقسم ہے وہ علم متجدد ہے پھر میر زاہد نے متجدد کا معنی کیا کہ جس کا
ہر ہر فرد موصوف کے تحقق کے بعد پایا جائے اور یہ علم حصولی ہی ہے۔ تو ایک دلیل ہوئی، ماتن کے اس قول کی
کہ مقسم یعنی میر زاہد نے مقسم علم حصولی کو بنایا اس وقت میر زاہد پر اعتراض ہوتا ہے لیکن اس
کو ذکر نہیں کیا گیا اعتراض یہ ہوتا ہے علم حصولی تو حادث اور قدیم دونوں کو شامل ہے لیکن آگے
جو علم کی تقسیم کی ہے تصور اور تصدیق کی طرف پھر تصور اور تصدیق بدیہی اور نظری کی طرف اور علم
حصولی قدیم تو بدیہی اور نظری کی طرف تقسیم نہیں ہوتا اس وقت عموم مقسم عن الاقسام لازم آئے گا۔
اور بعض لوگوں نے علم متجدد سے مراد حادث لیا ہے ان کا رد میر زاہد منہیہ میں کرے گا۔ اب
ایک دلیل ماتن نے اس پر دی تھی کہ مقسم علم متجدد ہے علم حصولی ہے اب میر زاہد دوسری دلیل
دیتا ہے کہ مقسم علم حصولی ہے تو میر زاہد نے کہا کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں جو علم کی
تعریف کی جاتی ہے پھر تعریف کے بعد تقسیم کی جاتی ہے اس سے غرض احتیاج الی المنطق ثابت
کرنا ہوتا ہے کہ ہم قول شارح اور حجت کی طرف محتاج ہے تو علم کی تقسیم کرتے ہیں کہ علم کی دو
قسمیں ہیں تصور اور تصدیق پھر تصور اور تصدیق کی دو دو قسمیں ہیں بدیہی اور نظری پھر
نظری کو حاصل کرتے ہیں بدیہی سے نظر و فکر کے ساتھ اور نظر و فکر میں اخطاء واقع ہوتی ہے
اس خطاء سے بچنے کے لیے قانون کی ضرورت ہے وہ قانون منطق ہے اب تصور اور تصدیق
کاسب اور مکتسب ہوتے ہیں تو پھر مقسم میں بھی تخصیص کرنی پڑے گی تو پھر مقسم وہ ہوگا

جس کو اکتسابات تصوریہ اور تصدیقیہ میں دخل ہوگا اور اس کا اکتسابات تصوریہ اور تصدیقیہ
(میر زاہد) کے ساتھ اختصاص ہوگا اور وہ علم حصولی ہی ہے۔ اعلم ان العلم الحصولی الخ اب میر زاہد تحقیق
بیان کرتا ہے کہ ایک سوال کا جواب بھی بن سکتا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ علم آپ نے کہا مقسم
علم حصولی ہے اور اس کے دو معانی ہیں الصورۃ الحاصلۃ اور دوسرا حصول الصورۃ مرقاۃ
میں مفصل امام صاحب نے پانچ ذکر کئے ہیں اب سوال یہ ہے کہ علم کس معنی کے اعتبار سے
مقسم ہے۔ قال العلامۃ الشیرازی الخ میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ یہاں تین مذہب
ہیں پہلا مذہب ہے علامۃ شیرازی کا ان کا نام قطب الدین ہے اور ماتن کا نام بھی قطب
الدین ہے اور پہلی کتابوں میں جہاں مطلق علامۃ کا ذکر آئے وہاں علامۃ شیرازی ہی
مراد ہوتے ہیں اب علامۃ شیرازی نے درۃ التاج میں ذکر کیا کہ علم کے دونوں معانی میں
سے ہر ایک تصور اور تصدیق کا مقسم بنتا ہے۔ ان کا مذہب کلیۃ ہے۔ دوسرا مذہب ہے
جمہور کا جمہور کہتے ہیں کہ علم بمعنی الاول یعنی الصورۃ الحاصلۃ یہ مقسم ہے اور تیسرا مذہب ہے
بعض افاضل کا بعض افاضل سے مراد میر باقر داماد ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ علم بمعنی الثانی
یعنی ~~صورۃ~~ حصول الصورۃ یہ مقسم ہے۔ اقول علی ھذا التقدیر الخ اب میر زاہد بعض
افاضل کا رد کرتا ہے کہ مقسم حصول الصورۃ نہیں ہے اس سے علامۃ شیرازی کے مذہب کی
کلیۃ بھی باطل ہو جائے گی اور تیسرا مذہب ہے جمہور کا اس کو میر زاہد نے نہیں چھیڑا۔ تو میر زاہد
نے شرطیۃ ذکر کرکے رد کیا کہ ~~اگر~~ حصول الصورۃ مقسم نہیں اگر حصول الصورۃ کو مقسم بناؤ تو
اس وقت تصور اور تصدیق میں اتحاد نوعی لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ جب تالی باطل ہے تو
مقدم بھی باطل ہو جائے گا کہ علم بمعنی الثانی یعنی حصول الصورۃ مقسم ہو ~~[illegible]~~ وھو خلاف التحقیق
کما سیأتی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں سے میر زاہد نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ
آپ نے کہا کہ اگر مقسم بنائیں حصول الصورۃ کو تو اس وقت تصور اور تصدیق میں اتحاد نوعی لازم
آتا ہے ~~[illegible]~~ اب سوال یہ ہے کہ اس میں کیا حرج ہے کہ اتحاد نوعی لازم آتا ہے بعض

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

اس جانب سے گئی ہیں تو میرزاہد نے اس کا جواب دیا کہ یہ خلاف تحقیق ہے اس لیے حصول

(میرزاہد) الصورۃ کو مقسم نہیں بنا سکتے آگے تحقیق کا حوالہ دے دیا کہ وہ عنقریب آئے گی۔ لان حصول الصورۃ الخ

پیچھے شرطیہ ذکر کر کے دلیل دی تھی کہ مقسم حصول الصورۃ کو نہیں بنا سکتے تو یہاں قیاس استثنائی

اتصالی ہو وہاں مقدم اور تالی میں ملازمہ ہوتا ہے پھر ملازمہ پر دلیل جاتی ہے۔ اب میرزاہد

ملازمہ پر دلیل دیتا ہے۔ ملازمہ یہ ہے کہ اگر حصول الصورۃ کو مقسم بنائیں تو تصور اور تصدیق

میں اتحاد نوعی لازم آتا ہے کیونکہ حصول الصورۃ وجود ذہنی کا عین ہے اور وجود ذہنی وجود

وجود مطلق کا ایک فرد ہے تو حصول الصورۃ بھی مطلق وجود کا فرد ہوگا اب حصول الصورۃ کی

تقسیم ہوگی تصور اور تصدیق کی طرف تو یہ مطلق وجود کی اقسام بن گئے کیونکہ قسم کی

آگے اقسام بھی شئی کی اقسام ہوتی ہیں بس فرق یہ ہوگا کہ حصول الصورۃ اور وجود ذہنی اقسام

اولیہ ہوں گے اور تصور و تصدیق اقسام ثانویہ ہوں گے۔ اور مطلق وجود حقیقۃ واحدۃ

ہے کلی متکرر النوع ہے کلی متکرر النوع وہ ہوتی ہے جس کا اپنے آپ پر بھی حمل ہوتا ہے اور

غیر پر بھی حمل ہوتا ہے اپنے آپ پر حمل ہو جیسے الوجود وجود۔ غیر پر حمل ہو جیسے وجود

زید وجود اب یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ کلی متکرر النوع کے جو افراد ہوتے ہیں وہ حصے ہوتے

ہیں حصے اضافت سے بنتے ہیں یا توصیف سے۔ اضافت کی مثال جیسے وجود زید، وجود بکر

وجود عمرو اور توصیف کی مثال الوجود الذہنی اب اگر اضافت یا توصیف کو ہٹا دیں تو پیچھے

حقیقۃ واحدۃ ہی رہ جاتی ہے اس طرح یہ حصص حقیقۃ واحدۃ یعنی نوع میں متحد

ہوں گے اور آپس میں بھی متحد ہوں گے تو ان میں اتحاد نوعی ہوگا کما تقرر فی موضعہ

اب میرزاہد حوالہ دیتا ہے کہ کلی متکرر النوع کے افراد حصص ہوتے ہیں یہ اپنے موضع میں

بیان کیا گیا ہے اور وہ امور عامہ ہے۔ ثم لبعضہم ههنا کلام فی مورد القسمۃ الخ پیچھے ماتن نے مقسم بنایا

علم متجدد کو پھر میرزاہد نے متجدد کا معنی بیان کیا کہ جس کا ہر ہر فرد موصوف کے تحقق کے بعد ہو

اور یہ علم حصولی ہے تو میرزاہد نے مقسم علم حصولی کو بنایا اب میرزاہد بعض کا رد کرتا ہے انہوں

نے کہا کہ مقسم علم حادث ہے اب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ آپ علم حادث کے ساتھ حصول کی قید لگاتے ہیں
یا حصول کی قید نہیں لگاتے اگر حصول کی قید نہیں لگاتے تو عموم مقسم عن الاقسام لازم آتا ہے کیونکہ اگر مقسم بنائیں
حادث کو تو حادث عام ہے حصولی کو بھی شامل ہے اور حضوری کو بھی شامل ہے لیکن آگے جو اقسام
ہیں تصور اور تصدیق وہ صرف علم حصولی کی ہیں حضوری کی نہیں لہذا عموم مقسم عن الاقسام لازم آتا
ہے یہ باطل ہے کیونکہ جس طرح اقسام کا مقسم میں حصر ضروری ہے اسی طرح مقسم کا اقسام میں بھی حصر
ضروری ہے۔ اور اگر حادث کے ساتھ حصول کی قید لگاتے ہو تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک تو
عموم اقسام عن المقسم لازم آئے گا کیونکہ تصور اور تصدیق حصولی قدیم کی بھی اقسام ہیں جس طرح
ملا جلال میں ذکر کیا تھا کہ فلاسفہ کے نزدیک ہمارے ذہن میں سے جو چیز نکل جاتی ہے وہ عقول
میں چلی جاتی ہے اب عقول میں تصورات بھی ہوتے ہیں اور تصدیقات بھی۔ یہاں اعتراض ہوتا
ہے اعتراض یہ ہے کہ [illegible] تصدیقات صادقہ بھی ہوتے ہیں اور کاذبہ بھی پھر تو عقول شر کا
محل بن جائیں گی حالانکہ عقول شر سے پاک ہیں تو اس کا جواب دیا کہ جو تصدیقات صادقہ ہیں
ان کا حفظ بھی ہوتا ہے اور تصدیق بھی ہوتی ہے باقی رہ گئے تصدیقات کاذبہ ان کا حفظ ہوتا
ہے تصدیق نہیں ہوتی۔ تو جب تصور اور تصدیق حصولی قدیم کی بھی اقسام ہیں لیکن مقسم میں حصول قدیم
نہیں ہے تو عموم اقسام عن المقسم لازم آئے گا یہ باطل ہے اور دوسری خرابی یہ ہے کہ تخصیص مرتین
لازم آئے گی کہ ایک مرتبہ علم کی [illegible] تخصیص کی حادث کے ساتھ پھر علم کی تخصیص کی حصول کے ساتھ۔
اب ایک سوال ہوتا ہے کہ آپ نے کہا اگر حادث کے ساتھ حصول کی قید لگاؤ تو تخصیص مرتین لازم آتی ہے
اب سوال یہ ہے تخصیص مرتین لازم آتی ہے تو اس میں حرج کیا ہے ضرورت کے لیے تخصیص کی جاتی
(میر زاہد) ہیں تو میر زاہد نے من غیر ضرورۃ سے اس کا جواب دیا کہ تخصیص مرتین لازم آتی ہے بغیر ضرورت اس
لیے باطل ہے۔

(منہیۃ) [illegible] الا یجوز تفسیر العلم المتجدد الخ پیچھے حاشیہ میں میر زاہد نے علم متجدد کا معنی بیان کیا تھا کہ
علم متجدد وہ علم ہے جس کا ہر ہر فرد موصوف کے تحقق کے بعد ہو اور یہ علم حصولی ہی ہے آ

میرزاہد نے مقسم علم حصولی کو بنایا اب منہیہ میں میرزاہد ان کا رد کرتا ہے جنہوں نے کہا کہ علم
متجدد سے مراد علم حادث ہے اور یہی مقسم ہے تو میرزاہد نے ان کا رد کیا کہ اگر علم حادث کو مقسم
بناؤ تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک تو عموم مقسم عن الاقسام لازم آتا ہے کیونکہ علم حادث عام ہے یہ
حصولی کو بھی شامل ہے اور حضوری کو بھی اور آگے جو اقسام ہیں تصور اور تصدیق وہ صرف علم حصولی کی
ہیں حضوری کی نہیں اور مقسم ہے زائد حضوری ہے تو عموم مقسم عن الاقسام لازم آئے گا یہ باطل ہے
اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اگر علم حادث کو مقسم بناتے ہیں ہو تو تخصیص مرتین بغیر ضرورت کے لازم
آتا ہے کیونکہ پہلے مطلق علم میں قدیم اور حادث دونوں شامل تھے تو قدیم کو نکالنے کے لیے حادث
کی قید لگائی پھر حضوری کو نکالنے کے حصولی کی قید لگائی یہ تخصیص مرتین بلا ضرورت ہے
کیونکہ اگر پہلے ہی حصولی کی قید لگاتے تو مقصد حاصل ہو جاتا۔ مع ان قوله الذی لایکون فیه مجرد (منہیۃ) ~~(میرزاہد)~~
الحضور الخ اب میرزاہد دوسرا رد کرتا ہے کہ مقسم علم حادث کو بنانا درست نہیں کیونکہ ماتن نے علم متجدد
کی صفت ذکر کی ~~[illegible]~~ ذکر کیا الذی لایکون فیه مجرد الحضور یہ معرفۃ کی صفت واقع ہو
رہی ہے اب اگر علم متجدد سے مراد علم حادث لیتے ہیں تو صفت عام ہو گئی کیونکہ الذی لایکون فیه مجرد الحضور حصولی
قدیم کو بھی شامل ہے اور حصولی حادث کو بھی شامل ہے اور موصوف صرف حادث ہے حالانکہ علم معانی
میں یہ قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ معارف کی صفتیں توضیح کے لیے ہوتی ہیں اور معارف کے مساوی ہوتی
ہیں عام نہیں ہوتیں جس طرح نکرات کی صفتیں تخصیص کے لیے ہوتی ہیں اور ان کی تخصیص کرتی ہیں
لہٰذا حادث کو مقسم بنانا درست نہیں اب ایک اعتراض ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ معارف
کی صفتیں معارف کے مساوی ہوتی ہیں حالانکہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ کبھی معرفہ اور اس کی صفت
میں نسبت عام خاص مطلق کی ہوتی ہے جیسے الانسان الحیوان اب حیوان انسان سے عام ہے انسان کے
ساتھ بھی پایا جاتا ہے اور علاوہ بھی۔ اور کبھی معرفۃ اور اس کی صفت میں نسبت عام خاص من وجہ کی
ہوتی ہے جیسے الحیوان الابیض اب ابیض اور حیوان اکٹھے بھی پائے جاتے ہیں جیسے سفید گھوڑا اور علاوہ
بھی پائے جاتے ہیں مثلاً حیوان ہو ابیض نہ ہو جیسے کالا گھوڑا ابیض ہو حیوان نہ ہو جیسے

Mon Tue Wed Thu Fri Sat

Date: __/__/20__

سفید بقرہ۔ اور کبھی موصوف صفت میں تساوی ہوتی ہے جیسے الانسان الناطق اب جو انسان ہے وہ
ناطق ہے اور جو ناطق ہے وہ انسان ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ ہم حیوان سے مراد عام نہیں لیتے
بلکہ وہ حیوان لیتے ہیں جو انسان کے ضمن میں ہے لہٰذا اب الانسان الحیوان میں تساوی ہوگی۔ اسی
طرح ابیض سے مراد مطلق ابیض نہیں لیتے بلکہ وہ لیتے ہیں جو حیوان کے ضمن میں ہے اب الحیوان
الابیض میں تساوی ہوگی۔ اب اس جواب پر دو اعتراض ہوسکتے ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ اگر آپ
حیوان سے مراد وہ حیوان لیتے ہو جو انسان کے ضمن میں ہے تو پھر ان میں نسبت تساوی کی ہونی
چاہیے حالانکہ تم کہتے ہو کہ نسبت ہم خاص مطلق کی ہے پھر یہ نہیں کہنا چاہیے۔ اور دوسرا اعتراض یہ
ہے کہ آپ نے اعتراض کے جواب میں کہا کہ ہم مطلق حیوان مراد نہیں لیتے بلکہ وہ حیوان مراد
ہے جو انسان کے ضمن میں ہے اب اعتراض یہ ہے کہ یہ جواب تو وہ بھی دے سکتے ہیں جو
علم متجدد کی تفسیر علم حادث کے ساتھ کرتے ہیں آپ نے ان پر اعتراض کیا کہ اگر علم متجدد
سے مراد حادث لیتے ہیں پھر آگے جو صفت ہے الذی لا یکون فیہ مجرد الحضور یہ عام ہو جائے گی
اب وہ بھی یہ جواب دے سکتے ہیں کہ ہم
مطلق حادث مراد نہیں لیتے بلکہ وہ مراد لیتے ہیں جو الذی
لا یکون فیہ مجرد الحضور کے ضمن میں ہے۔ پہلا اعتراض کا جواب استاد (رحمہ اللہ) فرماتے تھے کہ میر زاہد کا بیان
غلط لگتا ہے کیونکہ ایک تساوی ہوتی ہے مرتبہ میں اور ایک ہوتی ہے معنی۔ اور بلاغت
میں جو تساوی ذکر کی گئی ہے وہ تساوی فی المرتبہ ہے جیسے ذکر کرتے ہیں کہ ضمائر اعرف المعارف
ہیں پھر علم ہے پھر موصولات ہیں پھر ذو اللام اب موصولات اور ذو اللام میں مرتبہ میں تساوی
ہے اب پہلا العلم المتجدد جو معرف باللام ہے اور الذی لا یکون فیہ مجرد الحصول جو موصول
ہے ان میں مرتبہ میں تساوی ہے لہٰذا اعتراض نہیں ہوتا۔

(تنبیہ) ومما لا یخفی ان حضور المبصر الخ: پیچھے حاشیہ میں میر زاہد نے ایک سوال کا جواب دیا تھا سوال یہ تھا کہ
ماتن نے الذی لا یکون فیہ مجرد الحضور کیوں کہا تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ یہ عبارت ذکر کر

ماتن نے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں اختلاف تھا کہ حواس خمسہ سے جو علم آتا ہے وہ حضوری
ہے یا حصولی بعض نے کہا کہ حضوری ہے ماتن نے اپنا مختار ذکر کیا کہ حواس خمسہ سے جو علم آتا ہے وہ
حصولی ہے اگرچہ اس میں حضور ہوتا ہے لیکن محض حضور کافی نہیں اب منیۃ میں ایک سوال ہوتا
ہے میرزاھد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے عبارت ذکر کی ان المدرک فی العلم الحصولی
قد یکون حاضرا کالمبصر اب یہاں حضور سے کیا مراد ہے حضور عند الحاسۃ ہے یا حضور عند
المدرک تو یہاں دونوں درست نہیں کیونکہ اگر حضور عند المدرک لیتے ہو تو پھر آگے جو مثال دی
کالمبصر یہ درست نہیں کیونکہ مبصر حاضر عند المدرک نہیں ہوتا بلکہ حاضر عند الحاسۃ ہوتا ہے
لیکن آگے جو منفی کی مثال دی ہے کعلم باری تعالیٰ وہ درست ہو گئی کیونکہ علم باری تعالیٰ حاضر عند
المدرک ہوتا ہے اور اگر حضور سے مراد حضور عند الحاسۃ لو تو پھر نفی کی مثال تو درست ہے یعنی
مبصر کیونکہ مبصر حاضر عند الحاسۃ ہوتا ہے لیکن اس وقت منفی کی مثال درست نہیں ہو گی
کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ حسوں سے پاک ہے اس کا علم حاضر عند الحاسۃ نہیں بلکہ حاضر عند المدرک ہے

فالمراد بالحضور فی قولہ الخ اب میرزاھد اس کا جواب دیتا ہے کہ ہم حضور سے مراد مطلق حضور لیتے (منیۃ ص)
ہیں خواہ عند الحاسۃ ہو خواہ عند المدرک ہو اور مطلق وہ ہوتا ہے جس کا ایک فرد کے وجود سے
وجود آجاتا ہے اور ایک فرد کی نفی سے نفی ہو جاتی ہے لہذا اب نفی اور منفی دونوں کی مثالیں درست
ہو گئیں کیونکہ مبصر میں ہم حاضر عند الحاسۃ لیں گے یہ مطلق وجود کا ایک فرد ہے تو اس کے وجود
سے مطلق وجود آجائے گا اور جب منفی کی مثال دیں گے تو اس وقت حاضر عند المدرک لیں گے کہ اللہ
تبارک و تعالیٰ کا علم حاضر عند المدرک ہے اب حاضر عند المدرک بھی مطلق وجود کا ایک فرد ہے اس کے
وجود سے مطلق وجود آجائے گا اس طرح دونوں مثالیں درست ہیں۔ ولا یلزم من تعمیم الحضور الخ
اب ایک سوال ہوتا ہے میرزاھد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے حضور سے
مراد مطلق حضور لے کر جان چھڑالی سوال کا جواب دے دیا لیکن اس وقت ماتن نے جو آگے
عبارت بولی ہے اما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبۃ پھر یہاں غائب میں بھی تعمیم کرنا پڑے گی کیونکہ

مقابلہ اسی وقت درست ہوگا تو جب غائب سے مراد عام لیا خواہ حاسۃ سے غائب ہو یا مدرک سے

غائب ہو تو اس وقت نفس ناطقہ کو جو اپنا علم ہے اس کا حضوری ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ علم تو حصولی

ہے حضوری ہے نا اس طرح لازم آئے گا کہ نفس ناطقہ کو جو علم ہوتا ہے وہ حاضر عند الحاسۃ ہوتا ہے اب جب یہاں کیا جو حاضر

الحاضر عند الحاسۃ اور حاضر عند المدرک نہ ہو وہ حصولی ہے اب نفس ناطقہ کا علم تو غائب عن الحاسۃ ہے اس طرح یہ

علم حضوری بن جائے گا۔ تو میرزاہد نے اس کا جواب دیا کہ یہاں الغائب سے مراد غائب عن المدرک ہی ہے

~~حضوری کو مطلق لینے سے یہ لازم~~ آتا ہے کہ غائب عن الحاسۃ ہو یا نہ ہو۔ حضوری کو مطلق مراد

لینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں الغیبۃ کو بھی مطلق لیا جائے کہ خواہ غائب عن الحاسۃ ہو یا غائب

عن المدرک ہو بلکہ یہاں الغائب سے مراد غائب عن المدرک ہے آگے عام ہے کہ غائب عن الحاسۃ ہو یا نہ ہو

(منہیۃ) المعنی الاول الخ یہ منہیۃ لکھنے کا مطلب یہ ہے کہ اوپر حاشیہ میں علم حصولی کے دو معانی بیان کئے ہیں ان

میں فرق بیان کرنا ہے اور ان پر دلیل دینا ہے تو میرزاہد نے کہا کہ معنی اول یعنی حصول الصورۃ یہ معنی

مصدری ہے اور ثانی یعنی الصورۃ الحاصلۃ یہ ما بہ الانکشاف یعنی مبدء انکشاف ہے۔ جیسے ہمزہ

بیٹا نوا گھر سے خط آیا خط پڑھا تو حصول آیا پھر خط میں شادی کی خبر تھی تو چہرے پر خوشی

کے آثار آئے یہ ما بہ الانکشاف ہے یہ دونوں متصل ہوتے ہیں ان میں تقدم تاخر ذاتی ہوتا ہے زمانی

نہیں ہوتا اور تقدم و تاخر کا اعتبار عقل کرتا ہے۔ فاطلاق العلم الحصولی الخ اب ان دونوں

معانی پر دلیل دیتے ہیں کہ علم حصولی یہ مطلق علم کا ایک فرد ہے اور مطلق علم کا اطلاق ان دو

معانی پر ہوتا ہے تو علم پر اس کے ایک نوع، فرد کا اطلاق بھی ان دو معانی پر ہوگا یعنی حصول

صورۃ اور ما بہ الانکشاف پر۔ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ حاشیہ میں میرزاہد

نے معنی اول الصورۃ الحاصلۃ کو بنایا اور معنی ثانی حصول الصورۃ کو بنایا اور منہیۃ میں جو حاشیۃ

الحاشیۃ ہے اس میں اول حصول الصورۃ کو بنایا اور ثانی الصورۃ الحاصلۃ کو بنایا یہ تو میرزاہد کے کلام

میں تعارض ہے۔ تو اس کا ایک جواب حضرت خاتم المحدثین عبد العزیز دہلوی (رحمہ اللہ) جو علامہ

فضل حق خیر آبادی (رحمہ اللہ) کے استاذ ہیں۔ انہوں نے دیا ہے انہوں نے فرمایا کہ یہ قلم کا سہو ہے

ہونا تو اس طرح ہی چاہیے تھا جس طرح حاشیۃ میں لیکن یہ قلم کے سہو کی وجہ سے الٹ ہو گا۔

قلم کی طرف سہو کی نسبت کی یہ ادب ہے مصنف اور کاتب کی طرف سہو کی نسبت نہیں کی۔ اور

دوسرا جواب محقق بہاری (رحمہ اللہ) نے دیا ہے کہ یہاں اول اور ثانی سے اول فی الذکر اور ثانی

فی الذکر مراد نہیں ہے بلکہ اول فی الرتبۃ اور ثانی فی الرتبۃ مراد ہے تو حصول الصورۃ کا مرتبہ

پہلے ہے اور ما بہ الانکشاف کا مرتبہ بعد میں ہے اس لیے حصول الصورۃ کو اول اور ما بہ الانکشاف

کو ثانی کہا۔ لیکن اصح اور راجح جواب پہلا ہی ہے۔ کیونکہ بعض نسخوں میں میں معنی اول الصورۃ

الحاصلۃ اور معنی ثانی حصول الصورۃ مذکور ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ قلم کا سہو ہی ہے۔

(منہیۃ) لا یخفی علی المتامل الخ حاشیہ میں میر زاہد نے کہا تھا کہ وجود مطلق یہ حقیقۃ واحدۃ ہے اور اس

کے افراد حصص ہوتے ہیں۔ اب منہیۃ میں میر زاہد چار چیزیں بیان کرے گا ایک تو یہ کہ وجود

کے علاوہ باقی مصادر کا کیا حکم ہے۔ دوسرا حصص کی تعریف۔ تیسرا تصور اور تصدیق میں اتحاد

نوعی کے لزوم پر دلیل اور چوتھا ایک معارضۃ اور اس کے جواب کو ذکر کرے گا تو پہلے میر زاہد نے بیان

کیا کہ وجود کے علاوہ باقی مصادر بھی حقیقۃ واحدۃ ہوتے ہیں اور ان کے افراد حصص ہوتے ہیں۔

یہ حصص تب بنتے ہیں جب حقیقۃ واحدۃ کے ساتھ خصوصیت کا اعتبار کریں یعنی ان کی صفت

ذکر کریں یا ان کی اضافت کریں صفت کی مثال جیسے وجود ذہنی و وجود خارجی۔ اضافت کی مثال جیسے وجود

زید و وجود بکر اس طرح صفت لانے سے اور اضافت کرنے سے افراد بنتے ہیں جو کہ حصص ہوتے

ہیں۔ بالجملۃ یعتبر الخ اب میر زاہد حصہ کی تعریف کرتا ہے کہ ایک ہوتا ہے مقید۔ ایک ہوتی ہے

قید اور ایک ان کے درمیان نسبت ہوتی ہے جسے تقیید کہتے ہیں۔ یہ مقید اور تقیید حصہ کہلاتا ہے۔

لیکن یہاں توصیف اور اضافۃ میں قید مقید سے خارج ہوتی ہے خارج سے مراد ہے کہ معنون سے

خارج ہوتی ہے کیونکہ اگر قید معنون میں داخل ہوئی تو پھر ان میں تغایر ذاتی آ جائے گا حالانکہ یہ حقیقۃ

واحدۃ ہے۔ ہاں یہ قید عنوان میں داخل ہوگی خواہ یہ قید جزئی ہو جیسے وجود زید یا یہ قید کلی ہو۔

(منیہ) جیسے وجود کی ذہنی، وجود خارجی۔ فبین الوجود الخارجی الخ اب میر زاہد تیسری بات بیان کرتا ہے
کہ تصور اور تصدیق میں اتحاد نوعی ہے سوال تھا کہ حصول صورۃ اور وجود ذہنی میں اتحاد سے تصور اور
تصدیق میں اتحاد کیسے ثابت ہوتا ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہے وجود ذہنی اور ایک ہے وجود
خارجی تو جب ان سے ذہنی یا خارجی کی قید ہٹائیں تو پیچھے حقیقۃ واحدۃ ہی رہ جاتی ہے لہذا پتہ چلا کہ
وجود ذہنی اور وجود خارجی میں اتحاد ہے اور اتحاد بھی نوعی ہے۔ جیسے یہ دونوں متحد بالنوع ہیں تو ایسے ہی
ان میں سے ہر ایک وجود کے افراد میں بھی اتحاد نوعی ہے اور ایک دوسرے کے افراد میں بھی اتحاد
نوعی ہے تو جب وجود ذہنی کے افراد متحد بالنوع ہیں تو پتہ چل گیا کہ اگر حصول صورۃ والا معنی لیں تو تصور
اور تصدیق میں بھی اتحاد نوعی ہوگا۔ لا یقال لکل من الوجودین الخ اب میر زاہد ایک معارضہ ذکر کرتا ہے پھر
اس کا جواب دے گا معارضہ یہ ہے کہ آپ نے دلیل دے کر ثابت کیا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں
اتحاد نوعی ہے ہمارے پاس بھی دلیل ہے جو آپ کے مدعی کی نقیض کو ثابت کرتی ہے کہ وجود ذہنی
اور وجود خارجی میں اتحاد نوعی نہیں ہے کیونکہ [illegible] وجود خارجی کے بھی لوازمات ہیں مثلاً حرق، غرق
اور خرق وغیرۃ اور وجود ذہنی کے بھی لوازمات ہیں مثلاً سرور، حزن وغیرۃ۔ اور قاعدہ ہے کہ لوازمات
کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے کہ ملزومات مختلف ہیں لہذا ثابت ہوا کہ وجود
ذہنی اور وجود خارجی میں اتحاد نوعی نہیں ہے۔ لانا نقول الخ سے میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ آپ
نے جو دلیل چلائی ہے اس میں آپ نے وجود بمعنی ما بہ الانکشاف کو لیا ہے جبکہ ہماری بحث معنی مصدری
میں ہے جو کہ ایک انتزاعی امر ہے۔

(غلام یحیی) یسبح للہ ما فی السموات وما فی الارض الخ غلام یحیی نے اپنی کتاب کے آغاز میں تسمیہ کے بعد ذکر کیا
یسبح للہ ما فی السموات وما فی الارض الخ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ مصنفین کا طریقہ ہے کہ
وہ اپنی کتب کا آغاز تسمیہ کے بعد تحمید سے کرتے ہیں لیکن یہاں غلام یحیی نے تسمیہ کے بعد نہ احمد کہا اور نہ

کیا اب سوال یہ ہے کہ غلام یحییٰ نے ایسا کیوں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام یحییٰ نے یسبح ذکر کر کے
یہ بتا دیا کہ حمد سے یہ کوئی صیغہ خاص نہیں ہے بلکہ مقصود حمد ہے خواہ کسی بھی صیغہ کے ساتھ ہو۔ پھر
سوال ہوتا ہے کہ یسبح اللہ ذکر کرنے سے حمد کیسے ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تسبیح سے حمد زیادہ
ہوتی ہے کیونکہ حمد سے مقصود اللہ تعالیٰ کی تسبیح پاکی بیان کرنا ہی ہوتا ہے۔ تو غلام یحییٰ نے قرآن
پاک کی آیۃ مبارکہ کو لے کر تحمید کی اس میں سموات کو جمع ذکر کیا اور الارض کو مفرد ذکر کیا سوال ہوتا
ہے کہ ایسا کیوں کیا اس کا جواب یہ ہے کہ آسمان متعدد ہیں ان کی حقیقت اور طبیعت مختلف ہے
اس لیے ان کو جمع لائے الاسکو اور زمین کی حقیقت چونکہ ایک ہے اس لیے اس کو مفرد لائے۔ بعض
کہتے ہیں کہ زمین ایک ہی فرد ہے لیکن آثار کے بارے زمین میں تعدد آیا ہے پھر متعدد زمینوں میں
جو کہ سات ہیں ان کے درمیان مسافت ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ ساتوں
زمینیں ملی ہوئی ہیں اور دیگر بعض کہتے ہیں کہ ان میں مسافت ہے اس طرح آسمانوں کے درمیان
بھی مسافت ہے ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک کا فاصلہ پچاس ہزار سال کا ہے حاشیہ میں یہ
وضاحت سے موجود ہے پھر (سوال ہوتا ہے) غلام یحییٰ نے اس آیت کو ہی چنا یسبح للہ الخ حالانکہ اور آیت بھی
ہے جس میں ماضی کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے سبح للہ ما فی السموات الآیۃ) اس کا جواب یہ ہے کہ مضارع
میں استمرار اور تجدد پایا جاتا ہے اس لیے مضارع والی آیت یعنی یسبح للہ الآیۃ) کو اختیار پھر مضارع
کے صیغہ والی آیت اور بھی ہے لیکن اس کو اختیار اس لیے کیا کہ اس میں صفات زیادہ تھیں۔ آگے فرمایا
(غلام یحییٰ) الملک استاد جی فرمایا کہ ایک ہوتا ہے مالک اور ایک ہوتا ہے ملک ان میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے
جو مالک ہوتا ہے وہ ملک بھی ہوتا ہے لیکن جو ملک ہو ضروری نہیں کہ مالک بھی ہو اور ملک بادشاہ
کو کہتے ہیں۔ علی الاطلاق بادشاہی اللہ تبارک و تعالیٰ ہی کی ہے باقی سب کی بادشاہی بالتبع ہے۔ پھر ذکر
کیا القدوس یہ مبالغہ کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے جو ہر قسم کے عیب و نقص سے پاک ہو حتیٰ کہ "
اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات بابرکات ہیولیٰ اور صورۃ سے بھی پاک ہے۔ پھر ذکر کیا العزیز اس کے "
کئی معانی ہیں ایک معنی ہے غالب دوسرا معنی ہے عزت والا اور تیسرا معنی ہے پیارا اس کے علاوہ

اور معانی بھی ہیں پھر آگے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی شان میں بھی آیت کریمہ لائے گئے۔ اور یہ بتایا کہ صلوٰۃ وسلام کا بھی کوئی صیغہ خاص نہیں ہے۔ آیت پاک میں ذکر کیا گیا بعث فی الامیین یعنی اللہ تعالیٰ نے امیین میں رسول بھیجا (النبیین) میں سے۔ یہ امیین امی کی جمع ہے امیین مکہ والوں کو کہا گیا یا تو اس لیے کہ امی اس کو کہتے ہیں جو نہ پڑھے اور نہ لکھے اور مکہ والے چونکہ پڑھتے اور لکھتے نہ تھے بلکہ حافظہ سے کام لیتے تو اس لیے ان کو امیین کہا گیا یا پھر اس لیے کہ مکہ ام القریٰ ہے تو مکہ کی جانب نسبت کرتے ہوئے امیین کہا گیا اور امی سرکار (صلی اللہ علیہ وسلم) کا لقب مبارک بھی ہے۔ استاد صاحب نے فرمایا ہے کہ امی کا جو اردو میں ترجمہ کرتے ہیں ان پڑھ یہ درست نہیں کیونکہ ہم جو کسی کو ان پڑھ کہتے ہیں تو اس میں اس کی بے ادبی کا پہلو ہوتا ہے لہٰذا اردو میں اس کا ترجمہ ان پڑھ نہیں کرنا چاہیے کیونکہ یہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا لقب مبارک ہے اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو جو امی کہا گیا یا تو اس لیے کہ یہ ام کی جانب منسوب ہے یعنی اصل فطرت کی جانب کہ جیسے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی والدہ نے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو پیدا کیا یعنی جنا آپ اسی طرح اسی فطرت پر ہیں اور وہ فطرت سلیمہ اسلام ہے۔ یا پھر یہ لقب اس لیے ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات اقدس نے کسی استاذ کے سامنے تلمذ نہ کیا اور نہ ہی کسی جگہ کچھ لکھنا پڑھنا سیکھا بلکہ بغیر پڑھے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے جب کلام الٰہی لوگوں کو سنایا تو اس کلام کی فصاحت انتہا کو پہنچی ہوئی تھی تو لوگوں کے لیے یہ معجزہ ہوا کہ ایسی ذات جس نے کسی سے تعلم کیا بلکہ بغیر تعلم کے ایسا کلام لائے جو ہماری عقلوں سے ماوراء ہے یہ خدا تعالیٰ کی قدرت تھی اور اس معجزہ کا اظہار تھا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) بغیر پڑھے اتنے فصیح ہیں تو یقیناً یہ معجزہ ہے اور خدائی پیغام ہے۔ تو اس لیے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو امی کہتے ہیں۔ سرکار (صلی اللہ علیہ وسلم) کی شان پاک میں آیت کریمہ ذکر کرنے کے بعد غلام نبی نے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے احسانات کا شکریہ ادا کرنے کے لیے آیت پاک ذکر کی اس میں صلوٰۃ وسلام دونوں کا ذکر ہے اس میں خدائی امر کا امتثال ہے کہ مومنوں کو خطاب کیا گیا کہ اے مومنوں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات پر صلوٰۃ وسلام پڑھو۔ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ ہم آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات پر جو صلوٰۃ وسلام پڑھتے ہیں اس سے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا مرتبہ بلند ہوتا ہے یا

(علامہ یحییٰ) ہمیں مقام حاصل ہوتا ہے تو علامہ یحییٰ نے "لکنا الوا الخ" سے اس کا جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کی ذات پاک پر صلوٰۃ وسلام پڑھنے سے ہمیں مقام ملتا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی جناب سے جنت
ملتی ہے باقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ پہلے ہی بلند ہے اللہ تبارک وتعالیٰ نے آپ صلی
اللہ علیہ وسلم کی ذات شریف میں ایسا جوہر رکھا ہے جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر کسی سے بلند
مرتبہ رکھتے ہیں اگرچہ کوئی صلوٰۃ وسلام پڑھے یا نہ پڑھے۔ "وبعد فیقول الخ" خطبہ ذکر کرنے کے بعد
علامہ یحییٰ نے کہا وبعد فیقول اب یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ بعد کے بعد فاء کو ذکر کیا حالانکہ فاء کو وہاں
لایا جاتا ہے جہاں اما ہو اور یہ جزاء بنتا ہے اب یہاں تو اما نہیں ہے پھر فاء کو کیوں لائے۔ اس
کے تین جواب ہیں: پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں اما مقدر ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ توہم اما کی وجہ سے فاء
لائے اور تیسرا جواب محققانہ ہے جو علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی (رحمہ اللہ) نے دیا ہے کہ بعد بھی شرط کے
قائم مقام ہوتا ہے یعنی ظروف شرط کے قائم مقام ہوتے ہیں تو بعد قائم مقام شرط تھا اس لیے آگے فیقول
جزا پھر فاء کو لائے۔ پہلے دو جواب میر سید شریف جرجانی (رحمہ اللہ) کے ہیں علامہ سیالکوٹی (رحمہ اللہ)
نے بیضاوی اور خیالی کے حاشیہ میں ان کو رد کیا ہے اور ظروف کے شرط کے قائم مقام ہونے اور بعد میں
فاء کے آنے پر قرآن پاک سے استدلال پیش کیا ہے۔ کہ قرآن پاک میں ہے "واذ لم یہتدوا به فسیقولون
هذا افك قديم" یہاں اس آیت پاک میں اذ ظرف زمان سے ہے اور اس کے بعد فسیقولون پر فاء آئی
ہے۔ اس کے بعد علامہ یحییٰ اپنی عبدیت میں معنوی ضعف ~~[illegible]~~ کو ظاہر کرتے ہوئے
عاجزی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حمد و صلوٰۃ کے بعد بندہ ضعیف کہتا ہے جس کا نیکیوں سے کوئی حصہ
ہی نہیں یعنی جس کی کوئی نیکی ہی نہیں اور ساری کی ساری جمع ہوئی برائیاں ہی ہیں۔ وہ بندہ ضعیف
علامہ یحییٰ بن نجم الدین۔ یہاں سے "جعل اللہ الخ" اب محشی اپنے لیے اور اپنے والد محترم کے لیے
دعا کرتا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ ان دونوں شخصیات کے چہروں کو تروتازہ بنائے یعنی قیامت کے دن
اور اپنے رب کی طرف ہی نظر کرنے والا بنائے ان چہروں کو، چمکتا، ہنستا اور خوش بنائے تو بندہ ضعیف
کہتا ہے کہ میں نے زمانے کا ایک بڑا حصہ خاص مولیٰ اور عام مرتبوں میں عمدہ مولیٰ غوص کرنے میں گزار

غوص کہتے ہیں غوطہ زن ہونے کو یعنی میں نے ایک عرصہ دراز عمدہ موتیوں میں غوطہ زن رہا۔ التوم یہ
توءمۃ کی جمع ہے اس کا معنی بھی موتی ہے اور درر کا معنی بھی موتی ہے یہ عطف تفسیری ہے۔ استاد صاحب
(مدظلہ العالی) نے فرمایا کہ خاص اور عام کا فرق کر سکتے ہیں۔ تو فرماتے ہیں کہ میں نے یہ عرصہ ان کی
بارگاہ میں گزارا جو علم و حکمت سے سرشار ہیں۔ لوگوں میں سے صحیح درایت والے یعنی عقل و خرد والے
ہیں۔ جو شئی عقل سے ادراک کی جائے وہ درایت کہلاتی ہے۔ خالص ذکاوۃ والے اور فطانۃ والے
ذکاوۃ ذہن کی تیزی کو کہتے ہیں اور فطانۃ کمال فہم کو کہتے ہیں۔ یہاں تیزی اپنی ہوتی تو فعلی بنتی ذکی
سے بہتر ہے۔ اور کرم و کرامۃ کی اصل و بنیاد اور اپنے زمانے کے ذکی لوگوں کے سردار اور زمانے کے
کامل لوگوں سے ہمام یعنی عظیم۔ شریعت کی انگوٹھی کے نگینے اور طریقت کے جواہر کو لپیٹنے والے، علم اعلیٰ
اور ادنیٰ کے شہر کے باب یعنی مولانا باب اللہ جونپوری (رحمہ اللہ)۔ یہاں علم اعلیٰ سے مراد علم الٰہی اور علم ادنیٰ
سے مراد علم طبعی ہے یا علم اعلیٰ سے مراد علم حکمت اور علم ادنیٰ سے مراد علم منطق ہے۔ استاد صاحب
(زید شرفہ) نے فرمایا کہ جونپوری کا ضبط جیم اور واؤ کے فتح کے ساتھ ہے۔ تو ان عظیم
شخصیت کی بارگاہ میں علامہ غلام یحیی (رحمہ اللہ) نے یہ عرصہ گزارا۔ اور مولانا باب اللہ صاحب
(غلام یحیی) قاضی حمد اللہ کے شاگرد ہیں۔ شعر لا یدرک الواصف الخ اب محشی اپنے استاد کی شان میں شعر
ذکر کرتا ہے کہ صفت کو بیان کرنے والا جو مبالغہ کرے اوصاف بیان کرنے میں وہ بھی آپ کے
خصائص کو نہیں پا سکتا اگرچہ وہ واصف سبقت لے جاتا ہے ہر اس وصف میں جس کو وہ بیان
کرے۔ لیکن یہ ایسی شخصیت ہیں کہ ان کی شخصیت کا ادراک ایسا واصف بھی نہیں کر سکتا۔ ثم اتفق الخ
اب محشی ذکر کرتا ہے کہ میں نے رسالہ قطبیہ پر سید زاہد (رحمہ اللہ) کے تعلیقات یعنی حاشیہ
زاہد یہ دیکھا تو ان تعلیقات میں میں نے ان مغلقات کو دیکھا جو ذکی طبیعت کو تنگ کر ڈالتی
ہیں یعنی اچھی علمی شخصیات بھی ان مغلقات کو حل نہیں کر سکتیں۔ من المغلقات یہ ما یضیق کا
بیان ہے لیکن اس کو ذکر پہلے کیا ہے۔ اور وہ مغلقات اس قدر تنگی میں ڈالتی ہیں کہ کسی ایک نے
بھی ان مغلقات کے بلند سائبان کے گرد جانے کی کوشش نہیں کی۔ (سائبان سے مراد وہ پردہ ہے جو

باہر والے دروازے پر لٹکا ہوتا ہے اور کسی انسان نے بھی ان مغلقات کی دہلیز کے قریب
چراغ رکھنے کی کوشش نہیں کی تو میرے سینے میں یعنی دل میں یہ بات کھٹکی کہ میں افتتاح کے
ذریعہ کوشش کروں اس میں جو مستغنی کر دے ما یضیق کے مغلقات کو چابی سے اور میں
کوشش کروں اس میں جو دور کر دے ما یضیق کے مغلقات کو چراغ سے اجالا کرنے کے
ذریعہ (یعنی محشی کہتا ہے کہ میرا دل کہتا ہے کہ میں ایسی کتاب و حاشیہ کا افتتاح کروں اور افتتاح
کرکے اجالا کروں کہ وہ تمام مغلقات پھر مغلق نہ رہ جائیں کہ ان کو جاننے کے لیے کسی چابی یا
اجالے کی ضرورت پڑے) مگر میری کم علمی نے اس مقصد پر جسارت کرنے سے مجھے باز رکھا اور
میری جمع پونجی کی تنگی نے مجھے اس مقام میں کھڑا ہونے سے روکا۔ باع کہتے ہیں اس کو جو دونوں
ہاتھوں کے پھیلانے سے پھیلاؤ بنتا ہے۔ تو اب مطلب یہ ہوگا کہ محشی کہتا ہے کہ میرے اس تنگ
پھیلاؤ نے مجھے اس مقام میں کھڑا ہونے سے روکا۔ یہاں تک کہ اس کوشش کے بارے التماس
کیا اس شخص نے جس کی رغبت بڑھ چکی تھی ایک سے دوسری مرتبہ یعنی بار بار رغبت تھی۔
وہ میرا بھائی اور عزیز حیوۃ الصدر یعنی مجھے بہت پیارا ہے اور لطیف جسم والا ہے اور شیخ
اور ہدایت کا پرچم ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کو متاع دے جو اس کو نفع دے اور اس سے دور کر دے
اس شئی کو جو اس کو پریشان کر دے۔ اور نہیں پایا میں نے
کسی طرح سے پہلو پیٹنے والا عمدۃ اور لائق یعنی میں نے کسی طرح سے پہلو پیٹنے والے
کو اس لائق نہ پایا تو میں نے اس طرح کوشش پر اقدام کیا اللہ تبارک و تعالیٰ سے ہدایت اور
صحیح راستے کی دعا کرتے ہوئے تو حاشیہ بحمد اللہ تاریکی کا چراغ بن گیا۔ اس سے پتہ چلتا ہے
کہ غلام یحییٰ صاحب نے حاشیہ پہلے لکھ دیا تھا پھر خطبہ لکھا تو یہ خطبہ الحاقیہ ہوا۔ بلکہ یہ حاشیہ
(غلام یحییٰ) فرقان کے لیے تو شمس اور ضحیٰ بن گیا ہے۔ وسمیتہ الخ اب محشی ذکر کرتا ہے کہ میں نے
اس حاشیہ کا نام لواء الہدیٰ فی اللیل والدجیٰ رکھا تھا۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں
کہ وہ اس حاشیہ کو مددگار بنائے جب تک علم کے خیمے محفوظ و مامون ہیں اور وہی مجھے کافی

Mon Tue Wed Thu Fri Sat　　Date: __/__/20

(غلام یحیی) ہے اور کیا اچھا کام ساز اور کیا ہی اچھا مولی اور کیا ہی اچھا کفیل ہے۔ قولہ الحمد هو الشکر میرزاھد
نے کہا تھا الحمد للہ اور غلام یحیی نے کہا هو الشکر اب حمد کے بھی دو معانی ہیں اور شکر کے بھی دو معانی ہیں
لغوی اور اصطلاحی۔ حمد کا لغوی معنی ہے هو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری نعمۃ کان او غیرھا اور
اصطلاحی معنی ہے هو فعل ینبئ عن تعظیم المنعم بکونہ منعما۔ اسی طرح شکر کے بھی دو معانی ہیں لغوی معنی
ہے هو فعل ینبئ عن تعظیم المنعم بکونہ منعما اور اصطلاحی معنی ہے صرف العبد جمیع ما خلق اللہ لاجلہ
الیہ۔ حمد کے دونوں معانی کو حمدین کہتے ہیں اور شکر کے دونوں معانی کو شکرین کہتے ہیں۔ دونوں
کے اصطلاحی معانی کو اصطلاحیین کہتے ہیں اور دونوں کے لغوی معانی کو لغویین کہتے ہیں پھر ان
کے درمیان نسبتوں بیان کی جاتی ہے تو محشی نے هو الشکر ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ حمد کا اصطلاحی معنی
اور شکر کا لغوی معنی دونوں ایک ہی ہیں ان میں نسبت تساوی کی ہے آگے عبارت ذکر کی وقضا الحق
یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ قضا الحق کا عطف ہے الشکر پر اور یہ حمد کی تفسیر ہے آپ
کا حمد کی تفسیر قضا الحق سے کرنا درست نہیں کیونکہ یہ محققین کی تعریف سے عدول ہے کہ نہ تو حمد کا
لغوی معنی ہے اور نہ اصطلاحی معنی ہے جو محققین نے بیان کیا ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ آپ
کو غلطی لگی ہے آپ نے سمجھا کہ قضا الحق یہ حمد کی تفسیر ہے یہ حمد کی تفسیر نہیں بلکہ شکر کی تفسیر ہے
کہ قضا الحق یعنی منعم کی تعظیم کو قضاء کرنا اور یہ شکر کا لغوی معنی ہے لہذا یہ شکر کی تفسیر ہوئی نہ
کہ حمد کی۔ والحکمۃ بالکسر الخ میرزاھد نے کہا والحکمۃ غلام یحیی پہلے اس کا ضبط ذکر کرتا ہے کہ اس کو
حاء کے کسرہ کے ساتھ پڑھنا ہے پھر بتایا ذی الحکمۃ میں حکمت بہت سے معانی میں مستعمل ہے وہیں عدل
علم اور قرآن پاک لیکن چونکہ حاشیہ علم کی تحقیق کے بارے میں ہے اس لیے علم مراد لینا مناسب ہے۔
البالغۃ ای الجیدۃ الخ میرزاھد نے کہا البالغۃ تو غلام یحیی نے اس کا معنی بیان کیا الجیدۃ پھر آگے حوالہ
ذکر کیا کہ قاموس میں مذکور ہے کہ بالغ شئی بالغ کو کہتے ہیں یعنی شئی جب بالغ ہو جائے تو وہ کمال
کو پہنچ جاتی ہے تو وہ عمدہ ہو جاتی ہے لہذا بالغ جیدۃ کو کہتے ہیں۔ والحجۃ بالضم الخ میرزاھد نے کہا
والحجۃ تو غلام یحیی نے پہلے اس کا ضبط بیان کیا کہ حاء کے ضمہ کے ساتھ پڑھنا ہے اور اس کا معنی برہان

ہے اور اس ذی الحجۃ البالغۃ والے مقام پر اس سے معنی عام بھی مراد لیں سکتے ہیں اور خاص بھی مراد

لے سکتے ہیں۔ عام معنی برہان ہے اور خاص معنی قرآن پاک ہے پھر اس (البرہان) کی دلیل دی کہ حجۃ کا

خاص معنی قرآن ہے دلیل یہ ہے کہ قرآن پاک نبی (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی رسالت کی دلیل و برہان

ہے جو رسالۃ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے عطا فرمائی اور یہ برہان اللہ تبارک وتعالیٰ

کی جانب سے ہے۔ الساطعۃ المرتفعۃ میرزاھد نے کہا الساطعۃ تو غلام یحیی نے اس کا معنی بیان کیا المرتفعۃ (غلام یحیی)

المرتفعۃ یعنی بلند العظیم وکذا العمیم الخ میرزاھد نے کہا العظیم اور العمیم غلام یحیی نے کہا کہ یہ

دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں پھر ان کی نحوی ترکیب بتادی کہ یہ دونوں مجرور ہیں اس لیے کہ یہ صفتیں

ہیں اسم جلالت اللہ کی اور ان کا ضابطہ ان کا فاعل ہے یعنی شان اور احسان۔ الشان الخطب والامر

میرزاھد نے کہا الشان غلام یحیی نے اس کا معنی بیان کیا کہ اس کا معنی ہے خطب یعنی حال اور الامر

کام کو کہتے ہیں۔ والاحسان ضد الاساءۃ الخ پھر میرزاھد نے کہا والاحسان غلام یحیی نے کہا یہ اساءۃ کی

ضد ہے یہ تعریف بالضد کی ہے آگے ولی کی تحقیق ذکر کی کہ ہر وہ بندہ جو کسی امر کا متصرف ہو اور

تصرف کی ولایت رکھے اس بندہ کو اس امر کا ولی کہتے ہیں۔ الخیر ما یرغب فیہ الکل الخ آگے میرزاھد

نے کہا الخیر غلام یحیی نے اس کا معنی بیان کیا کہ وہ شئی جس میں ہر کوئی رغبت رکھے وہ خیر ہے۔

اب یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ اسلام خیر ہے اس کو ہر کوئی تو رغبت سے نہیں دیکھتا تو غلام یحیی نے

کالعقل والعدل مثلا سے اس کا جواب دیا کہ یہاں خیر کا عام معنی مراد ہے جیسے عقل اور عدل ہیں ان

کو ہر کوئی پسند کرتا ہے۔ والتوفیق دست دادن کسے را برکارے میرزاھد نے کہا التوفیق غلام

یحیی نے اس کا معنی کیا کسی کی کسی کام میں مدد کرنا۔ توفیق کا ایک عام معنی ہے توجہ الاسباب نحو

المطلوب لیکن یہاں خاص معنی مراد ہے توجہ الاسباب نحو المطلوب الخیر آگے غلام یحیی نے حوالہ

دیا کہ توفیق کا معنی لغوی صراح میں اسی طرح مذکور ہے۔ الافاضۃ افراغ الماء وصبہ میر

زاھد نے کہا تھا مفیض غلام یحیی نے ذکر کیا الافاضۃ اس لیے کہ جب مبدء کا علم آئے گا تو بعد

میں مشتق کا علم آئے گا تو غلام یحیی نے الافاضۃ کا معنی کیا کہ اس کا معنی ہے پانی کو پلٹنا اور

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

(غلام یحییٰ) انزلنا والصلوٰۃ ھی حسن الثناء من اللہ تعالیٰ علی رسولہ میرزاھد نے کہا والصلوٰۃ اب صلوٰۃ کے کئی معانی ہیں اگر نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف ہو تو اس کا معنی ہے رحمت اگر نسبت فرشتوں کی جانب ہو تو اس کا معنی ہے استغفار اور اگر نسبت بندوں کی جانب ہو تو اس کا معنی ہوگا طلب رحمت اب یہ تو یہاں کونسا معنی مراد ہے اس کی غلام یحییٰ نے وضاحت کردی کہ یہ صلوٰۃ اللہ تبارک و تعالیٰ کی جانب سے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ہے جو اچھی ثناء ہے آگے حوالہ ذکر کردیا کہ قاموس میں اسی طرح مذکور ہے

"وصوادق التصدیقات من قبیل جرد قطیفۃ لان" میرزاھد نے کہا صوادق التصدیقات۔ یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ کہ مضاف اور مضاف الیہ آپس میں غیر غیر ہوتے ہیں لیکن صوادق التصدیقات میں ایسا نہیں ہے اس کا غلام یحییٰ نے جواب دیا کہ یہ ~~اضافۃ الصفۃ الی الموصوف~~ جرد قطیفۃ کے قبیل سے ہے یعنی اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے کہ اصل میں تھا التصدیقات الصادقۃ جرد کا معنی ہے پرانا اور قطیفۃ کا معنی ہے کپڑے کا ٹکڑا یہ ~~خط~~ چھوٹی کتابوں سے مثال اس لیے دیتے ہیں کہ یہ ازبر ہوتی ہیں اور ہر کوئی جانتا ہے۔ آگے الصادقۃ کا معنی بیان کردیا کہ جو واقع کے مطابق ہو وہ صادق ہوتی ہے پھر ان تصدیقات ~~کا تقاضا~~ کی طبیعتوں اور ذاتوں کا تقاضا ہے کہ یہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بارگاہ اقدس میں حاضر ہوں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات پر دنیں سے پاک ہے پھر اعتراض ہوتا ہے کہ تصدیقات کی طبیعتوں کا تقاضا کس لیے ہے ~~کہ~~

"کہ وہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جناب میں حاضر ہوں آخر وجہ کیا ہے تو غلام یحییٰ نے لانہ کمال لہا" سے اس کا جواب دیا کہ ان صوادق تصدیقات میں کوئی کمال نہیں اس کمال کو پانے کے لیے وہ محتاج ہیں کہ حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بارگاہ میں حاضر ہوں تو اس وجہ سے ان کی ذاتوں کا تقاضا یہ ہے کہ وہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بارگاہ میں حاضر ہوں اور کمال کو پائیں یہ طبیعتوں کا حاضر ہونا آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا کمال نہیں کیونکہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات نہایت بالا و اعلیٰ ہے سرکار (صلی اللہ علیہ وسلم) کو جو باری تعالیٰ کی جناب سے کمالات ملے تصدیقات ان کے رہے گئے ہیں تو پھر یہ تصدیقات ہی کا کمال ہوا۔ لیکن یہ شان رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کی ہے ہماری نہیں کیونکہ

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

ہمارے نفوس ناقص ہیں اور ہمارا کمال تب ہی ہوگا جب ہم مقاشہ حق سے متصف ہوں پھر ہمیں کمالات کے

مراتب ملیں گے اس کے بعد آگے حقائق التصورات کی عبارت ہی تھی تو محشی نے کہا کہ اس اگلی اگلی

(غلام یحییٰ) عبارت کو بھی اسی ایک پر قیاس کر لو. حضر کینصر ضرب غاب میرزاھد نے ذکر کیا ال حضرۃ الاقدس. محشی

فرماتے ہیں کہ حضرت حضر سے ہے جس کا مصدر حضور آتا ہے اس کا باب نصر ہے پھر تعریف بالضد کی کہ

یہ حضرۃ حضر سے ہے جو غاب کی ضد ہے پھر اس معنی کو مقولہ سے ثابت کیا کہ کان یحضرہ کہا جاتا ہے

کہ وہ فلاں کی بارگاہ میں حاضر تھا تو اس سے ثابت ہوا کہ حضر کا معنی حاضر ہونا ہے جو غاب کی ضد ہے

آگے محشی نے ضبط ذکر کیا کہ اس کو تینوں حرکات کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں یعنی راء کے ضمہ، فتحہ اور

کسرہ کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں. القدس بالضم اھ میرزاھد نے کہا القدس غلام یحییٰ نے پہلے اس کا ضبط ذکر کیا "

کہ یہ قاف کے ضمہ کے ساتھ القدس ہے اس کا معنی ہے الطہر یہ اسم مصدر ہے اور

(اس سے آگے دو سبق نہیں لکھے ہوئے)

(غلام یحییٰ) والممکن المعارضۃ الخ پیچھے یہ بیان آ گیا کہ مقسم علم حصولی حادث ہے اب یہاں ایک معارضۃ ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کو ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب دے رہے گا معارضۃ ہوتا ہے کہ آپ نے دو دلیلیں اور ایک قرینہ قائم کر کے یہ ثابت کیا کہ مقسم علم حصولی حادث ہے۔ ہمارے پاس بھی دلیل ہے جو تمہارے دعوی کی نقیض ثابت کرتا ہے کہ مقسم حصولی مطلق ہے دلیل یہ ہے کہ العلم المتجدد یہ موصوف ہے الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور یہ صفت ہے اور قاعدہ ہے کہ جب موصوف اور صفت دونوں معرفۃ ہوں تو ان میں تساوی ہوتی ہے اب اگر العلم المتجدد سے مراد علم حصولی حادث لیں تو موصوف اور صفت میں تساوی نہیں ہوئی کیونکہ صفت الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور یہ عام ہے یہ حصولی مطلق قدیم کو بھی شامل ہے اور حصولی حادث کو بھی شامل ہے اور موصوف صرف حصولی حادث ہے۔ غلام یحییٰ نے اذ المراد من المساواۃ الخ سے اس کا جواب دیا ہے جواب سے پہلے ایک تمہید، تمہید یہ ہے کہ مساواۃ کے تین معانی ہیں۔ پہلا معنی حقیقی ہے وہ یہ ہے کہ موصوف اور صفت دونوں جانب سے تصادق کلی ہے کہ یہاں صفت سچی آئے گی وہاں موصوف سچا آئے گا اور یہاں موصوف بھی سچا آئے گا وہاں صفت سچی آئے گی۔ دوسرا معنی مجازی ہے وہ یہ ہے کہ صفت کی جانب سے تصادق کلی ہے کہ یہاں صفت پائی جائے گی وہاں موصوف پایا جائے گا لیکن موصوف کی جانب سے تصادق کلی نہیں کہ یہاں موصوف پایا جائے وہاں صفت بھی پائی جائے۔ تیسرا معنی ہے عموم مجاز کیونکہ نہ ہم حقیقی معنی مراد لیتے ہیں اور نہ مجازی معنی مراد لیتے ہیں بلکہ ایک تیسرا معنی مراد لیتے ہیں اور حقیقی معنی و مجازی معنی یہ دونوں اس کے فرد بن جائیں گے وہ معنی ہے عموم مجاز۔ وہ یہ ہے کہ صفت کی جانب سے تصادق کلی ہے کہ یہاں صفت پائی جائے گی وہاں موصوف پایا جائے گا لیکن موصوف کی جانب عام ہے خواہ تصادق کلی ہو یا نہ ہو اگر تصادق کلی ہوا تو یہ حقیقی معنی کو شامل ہے اور اگر تصادق کلی نہ ہوا تو یہ معنی مجازی کو شامل ہے۔ اب تمہید کے بعد جواب دیتے ہیں کہ موصوف اور صفت میں جو مساواۃ ہوتی ہے یہاں مساواۃ کا تیسرا معنی مراد ہے تیسرا معنی ہے عموم مجاز۔ اب اگر مقسم حصولی مطلق ہو تو ... اور البعدیۃ سے مراد البعدیۃ زمانی ہے اور البعدیۃ سے مراد البعدیۃ ذاتی ہے ہاں اگر مقسم حصولی مطلق

بناءً اور البعدیۃ سے مراد البعدیۃ ذاتی لیں تو موصوف اور صفت میں تساوی ہو گی

(غلام یحییٰ)

حادث کو بنائیں اور بعدیۃ سے مراد بعدیۃ زمانی لیں تو یہ مساواۃ کے منافی نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا

فسر المتجدد الخ: یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے

کہ میر زاہد نے مقسم بنایا حصول حادث کو پھر منہیۃ میں حادث کی نفی بھی کر دی کہ حادث

یہ مقسم نہیں بن سکتا یہ تو میر زاہد کی کلام میں تعارض ہے۔ غلام یحییٰ نے اس کا جواب

دیا کہ حادث کی ہیں دو قسمیں ایک ہے حادث فقط اور دوسری ہے جس کے ساتھ حصول

کی قید بھی ہے اب میر زاہد نے منہیۃ میں جس حادث کی نفی کی ہے وہ حادث فقط کی

ہے اور جس حادث کو مقسم بنایا ہے اس کے ساتھ حصول کی قید ہے لہٰذا میر زاہد کی کلام

میں تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ اگر مقسم حادث فقط کو بناتے ہیں تو پھر موصوف صفت میں

تساوی نہیں ہوگی بلکہ عام خاص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ یہاں نسبت عام خاص من وجہ وہاں تین مادے

ہوتے ہیں ایک مادۃ اجتماعی اور دو مادے افتراقی مادۃ اجتماعی یہ ہوگا کہ موصوف حصول

حادث ہے اور صفت بھی حصول حادث ہے اور مادۃ افتراقی یہ ہے کہ حادث عام ہے حصول کو

بھی شامل ہے اور حضوری کو بھی شامل ہے اب مادۃ افتراقی یہ ہوگا کہ موصوف حضوری ہو اور

صفت حصولی ہو۔ لذا افاد الاستاذ (مد اللہ ظلہ) یہاں سے غلام یحییٰ نے حوالہ دیا ہے کہ استاذ

صاحب نے بھی یہی تقریر کی ہے کہ مقسم حصول حادث ہے۔ استاذ سے مراد مولانا باب اللہ صاحب

ہیں۔ ولا یبعد کل البعد الخ: یہیے معارضۃ آیا غلام یحییٰ نے اس کی تقریر کی وہ استاد کی تقریر تھی اب میر

غلام یحییٰ ایک تقریر کرتا ہے کہ یہ جواب بھی بن سکتا ہے معارضۃ کا تو غلام یحییٰ نے کہا ولا یبعد کل البعد

استاد کے مقابلۃ میں عبارۃ بولی ہے اس لیے بعد کا لفظ ذکر کیا ہے لیکن آگے کہا کل البعد نہیں ہے۔ معارضۃ

تھا کہ اگر العلم المتجدد سے مراد حصول حادث لیتے ہو اور بعدیۃ سے مراد بعدیۃ زمانی لیتے ہو تو پھر

موصوف اور صفت میں مساواۃ نہیں ہوگی صفت ہے الذی لا یکون فیہ مجرد الحضور۔ پہلا جواب دیا تھا کہ

مساواۃ کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ عموم مجازی ہے اب غلام یحییٰ کہتا ہے کہ العلم المتجدد سے مراد حصول حادث

لیں۔ بعدیۃ سے مراد بعدیۃ زمانی لیں اور مساواۃ کا معنی بھی حقیقی مراد لیں تو اس میں زیادۃ

بعد نہیں بنا سکتے ہیں۔ تو غلام یحیی نے کہا صفت ہے لایکفی فیہ مجرد الحضور اب ہم آپ سے سوال پوچھتے ہیں کہ حضور سے مراد حضور عند المدرک ہے یا حضور عند الحاسۃ ہے اگر حضور سے مراد حضور عند الحاسۃ تو یہ عقول میں نہیں ہو سکتا کیونکہ عقول حاسۃ سے پاک ہیں لہذا الذی لایکفی فیہ مجرد الحضور میں علم حصولی قدیم نہیں آئے گا اور اگر حضور سے مراد حضور عند المدرک لو تو بھی الذی لایکفی فیہ مجرد الحضور کہنا درست نہیں کیونکہ حاضر عند المدرک میں حضور کافی ہوتا ہے لہذا عموم صفت عن الموصوف لازم نہیں آتا۔ وکذا بان الثابت الخ یہیں ایک معارضۃ اور اس کا جواب آگیا (غلام یحیی)

اب یہاں غلام یحیی ایک اور معارضۃ کو ذکر کرتا ہے پھر اس کا جواب دے گا۔ معارضۃ یہ ہے کہ آپ نے دلیل دے کر ثابت کیا کہ مقسم علم حصولی حادث ہے ہمارے پاس بھی دلیل ہے جو آپ کے دعوی کی نقیض کو ثابت کرتی ہے دلیل یہ ہے کہ آپ شرح کر رہے ہو متن کی ماتن نے علم کی دو قسمیں بیان کیں تصور اور تصدیق پھر تصور کی تعریف کی حصول الصورۃ فی العقل اور کہا کہ تصدیق بھی اسی تصور کا تقاضا کرتی ہے خواہ تصور تصدیق کی شرط ہو یا جزء ہو پھر آگے کہا علم حضوری ایسے نہیں ہے تو ماتن نے علم حضوری کی صراحتا نفی کی اور حصولی قدیم کی صراحتا نفی نہیں کی اگر ماتن کے نزدیک مقسم حصولی حادث ہوتا تو ماتن حصولی قدیم کی بھی صراحتا نفی کرتا حالانکہ اس نے صراحتا نفی نہیں کی۔ لانا نقول الخ سے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ ماتن کے نزدیک مقسم حصولی حادث ہی ہے کیونکہ ماتن نے تصور کی تعریف کی ہے حصول الصورۃ فی العقل ~~وجہ حصول قدیم میں ایسا~~ ~~نہیں ہے کیونکہ عقول عقل سے پاک ہیں اور حضوری کا بھی ایسے نہیں ہے کیونکہ وہاں حصول نہیں ہوتا~~ ~~فلا یکون المتبادر المتعارف الخ یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے~~ عقل معنی ہے جوہر مجرد متعلق بالبدن اب حصولی قدیم میں ایسا نہیں ہے کیونکہ عقول بدن سے پاک ہیں اور حضوری بھی ایسے نہیں ہے کیونکہ وہاں حصول نہیں ہوتا۔ فلان المتبادر المتعارف الخ یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے عقل کی تعریف کی ہے جوہر مجرد متعلق بالبدن آپ کی یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ عقول عشرۃ بھی تو عقل ہیں ان پر تعریف سچی نہیں آتی حالانکہ تعریف

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

عام ہوتی ہے سب کو شامل ہوتی ہے۔ تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ عقل کا متبادر اور متعارف معنی یہی ہے لہذا اگر معقول پر سچا نہیں آتا تو کوئی حرج نہیں کیف والجمہور الخ اب غلام یحییٰ (غلام یحییٰ) اس پر دلیل پیش کرتا ہے کہ عقل کا متبادر اور متعارف معنی یہی ہے جو جوہر مجرد متعلق بالبدن ہو غلام یحییٰ نے کہا کہ جمہور نے اس پر اجماع کیا ہے کہ تصور اور تصدیق حصول حادث کے ساتھ خاص ہیں اس سے تجاوز نہیں کرتے یعنی مقسم صرف حصول حادث ہے۔ ولہذا شنع المحشی الخ اب غلام یحییٰ اس پر تائید پیش کرتا ہے کہ تصور اور تصدیق حصول حادث کے ساتھ ہی خاص ہیں۔ اسی وجہ سے میرزاہد نے محقق دوانی پر تشنیع کی ہے۔ محقق دوانی نے بعض تعلیقات میں کہا کہ تصور اور تصدیق جس طرح حصول حادث کی اقسام ہیں اسی طرح حصول قدیم کی بھی اقسام ہیں تو میرزاہد نے اس پر تشنیع کی اور تشنیع کی بنیاد بھی اس پر رکھی کہ محقق دوانی نے جمہور کی مخالفت کی ہے۔ وعرفوهما الخ اب غلام یحییٰ تصور اور تصدیق کی تعریف کرتا ہے جو جمہور نے کی ہے جمہور نے تصور کی تعریف کی حصول الصورة في العقل اور تصدیق کی تعریف کی تصور مع الحکم اب اگر اب اگر عقل کا متبادر اور متعارف معنی جو جوہر مجرد متعلق بالبدن نہ ہو تو پھر جمہور کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی بلکہ حصول قدیم پر بھی سچی آئے گی۔ والمصنف ایضا منهم الخ یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ شرح کر رہے ہو متن کی ہو سکتا ہے کہ ماتن کا مذہب بھی محقق دوانی والا ہو کہ تصور اور تصدیق حصول قدیم کی بھی اقسام ہیں تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ ماتن کا مذہب جمہور والا ہے کیونکہ اگر ماتن کا مذہب جمہور والا نہ ہوتا تو وہ کہیں تو صراحتاً یا اشارۃً ذکر کرتا کہ حصول قدیم بھی مقسم ہے حالانکہ اس نے نہ صراحتاً اور نہ ہی اشارۃً ذکر کیا ہے لہذا اس کی کلام جمہور کی مخالفت پر محمول نہیں کر سکتے۔ ونحن الآن الخ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ شرح کر رہے ہو متن کی اور آپ نے کہا کہ ماتن کے نزدیک مقسم حصول حادث ہے حالانکہ ماتن نے جو نفی کی ہے وہ صرف حصول کی کی ہے حصول قدیم کی نہیں کی اگر ان کے نزدیک حصول مطلق مقسم نہ ہوتا تو وہ حصول قدیم کی بھی نفی کرتے۔ غلام یحییٰ نے

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

اس کا جواب دیا کہ ماتن نے حضوری کی نفی کی اور حصولی قدیم کو فطرت وقاد نہ پر اعتماد کرتے ہوئے
قیاس پر چھوڑ دیا کہ جب حضوری کی نفی ہو گئی تو حصولی قدیم کی نفی کو اس پر قیاس کر لیا
جائے گا۔ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ ماتن نے حضوری کی نفی کی اور حصولی قدیم کو قیاس پر
چھوڑ دیا حالانکہ ماتن کو چاہیے تھا کہ حصولی قدیم کی نفی کرتے اور حضوری کو قیاس پر چھوڑتے
کیونکہ حضوری میں تو اتفاق ہے کہ وہ متنع نہیں ہے۔ ہمارے استاد (رحمہ اللہ) اس کا جواب دیتے
تھے کہ ماتن نے جو کیا وہ صحیح کیا ہے کیونکہ انہوں نے جس پر اتفاق تھا اس کی نفی کر دی اور عبارت
ایسی ذکر کی کہ ہر کوئی سمجھے کہ اس سے میرا مقصد حاصل ہو گیا ہے یہ علماء کا طریقہ ہے کہ ایسی
عبارت ذکر کرتے ہیں کہ ہر کوئی کہتا ہے کہ میرے حق میں ہے جیسے حمد اللہ میں ایک عبارت ہے
وہاں چار مذاہب ہیں ہر مذہب والا اپنا مقصد نکالتا ہے لیکن حمد اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے:

(غلام یحییٰ) قولہ وھو لیس الا العلم الحصولی لانحصار الشئ فی الامر: پیچھے میر زاہد نے علم متجدد کا معنی بیان کیا کہ
جس کا ہر ہر فرد موصوف سے تحقق کے بعد پایا جائے پھر آگے کہا وھو لیس الا العلم الحصولی وہ صرف
علم حصولی ہی ہے کہ جس کا ہر ہر فرد موصوف کے تحقق کے بعد پایا جاتا ہے۔ اب یہاں دو وجہ
سے اعتراض ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا ~~…~~ میر زاہد پر کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے
کہ آپ نے کہا کہ مقسم حصولی حادث ہے پھر علم متجدد کا معنی بیان کرتے کہا کہ وھو لیس الا العلم
الحصولی۔ یہاں علم حصولی میں حصر کیا ہے اب اگر کہو کہ مقسم حصولی حادث ہے تو میر زاہد کی کلام
میں تعارض لازم آتا ہے۔ تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا علامہ صحیحہ سے کہ میر زاہد نے علم
متجدد کا معنی بیان کرتے آگے جو ذکر کیا وھو لیس الا العلم الحصولی یہ عام میں حصر ہے اور عام
میں حصر خاص میں حصر کے منافی نہیں ہے گویا کہ ذکر عام کا ہے یعنی حصولی کا اور مراد خاص
ہے یعنی حصولی حادث لہذا میر زاہد کی کلام میں تعارض نہیں۔ پھر سوال ہوتا ہے کہ آپ نے کہا
کہ عام میں حصر خاص میں حصر کے منافی نہیں ہے اب سوال یہ ہے کہ عام میں حصر خاص میں
حصر کو مستلزم بھی تو نہیں ہے کہ جب عام میں حصر کیا تو خاص میں بھی حصر ہو گیا۔ والفائدۃ ۱۱

ص اور حصولی قدیم کو قیاس پر چھوڑ دیا۔

ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا علت مرجحۃ ہے کہ میرزاہد شرح کر رہا ہے رسالہ کی اور رسالہ
میں ماتن نے حصول کا ذکر کیا ہے اگرچہ مراد حصولی حادث ہی ہے تو میرزاہد نے کلام اسی طرح کی
ہے تاکہ ظاہر الفظوں میں بھی متن کی مخالفت نہ ہو اگرچہ معنی مخالفت نہیں ہے اور دوسری
بات یہ کہ میرزاہد نے یہ جو کہا کہ ہو لیس الا العلم الحصولی یہ دلیل نہیں دے رہا کہ مقسم حصول حادث
ہے دلیل تو پہلی آچکی ہے یہ صرف متن کی شرح کر رہا اس لیے عبارت ایسی ذکر کی ہے تاکہ ظاہرا
(غلام یحییٰ) الفظوں میں بھی متن کی مخالفت نہ ہو بلکہ متن اور شرح میں موافقت ہو۔ قولہ اذ العلم الحضوری
الخ اذ العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ الخ پیچھے میرزاہد نے ایک سوال کا جواب دیا تھا سوال یہ ہوتا تھا
کہ آپ نے کہا علم متجدد کا معنی کیا کہ جس کا ہر ہر فرد موصوف کے تحقق کے بعد پایا جائے آگے
علم حصولی میں حصر کیا۔ حالانکہ آپ کی یہ تعریف علم حضوری پر بھی سچی آتی ہے کہ صورۃ علمیۃ
کا جو علم ہے جسے علم العلم بھی کہتے ہیں یہ ہے حضوری لیکن تعریف حصول کی سچی آتی ہے کیونکہ
اس کا تحقق موصوف کے تحقق کے بعد ہے۔ تو پھر میرزاہد نے اس کا جواب دیا تھا کہ ہم نے
حصولی کی تعریف کی ہے کہ جس کا ہر ہر فرد موصوف کے تحقق کے بعد پایا جائے اور علم حضوری
میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس کا ہر ہر فرد موصوف کے تحقق کے بعد نہیں پایا جاتا۔ اب ایک
اعتراض ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے علم حصول
کی تعریف کی کہ جس کا ہر ہر فرد موصوف کے تحقق کے بعد پایا جائے یہ آپ کی تعریف دخول
غیر سے مانع نہیں ہے اور حضوری کی جامع نہیں ہے کیونکہ علم حضوری کا ایک فرد ہے صورۃ علمیۃ
کا علم جیسے علم العلم کہتے ہیں وہ ہے حضوری لیکن تعریف حصول کی سچی آتی ہے کیونکہ اس
کا تحقق موصوف کے تحقق کے بعد پایا جاتا ہے علم العلم کی مثال جیسے عقائد ہمارے ذہن میں
ہوتے ہیں پھر ہم ان کا استحضار کرتے ہیں کہ یہ عقائد مجھے معلوم ہیں یہ علم حضوری ہوتا ہے
لیکن ہوتا موصوف کے تحقق کے بعد ہے۔ تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ صورۃ علمیۃ کے دو
اعتبار ہیں ایک اعتبار ہے نفس صورۃ علمیۃ کا کہ صورۃ علمیۃ من حیث صورۃ علمیۃ اور دوسرا

37

Mon Tue Wed Thu Fri Sat   Date: __/__/20__

اعتبار ہے مفہوم کلی کا اب اگر صورۃ علمیۃ کا پہلا اعتبار کرو تو اس وقت یہ علم حضوری ہے حصولی
نہیں ہے کیونکہ یہ علم ہوتا ہے جزئیات کا مثلاً زید کی صورۃ بکر کے ذہن میں گئی اس کو تشخص لگا ایک
جزئی ہے پھر وہی صورۃ عمرو کے ذہن میں گئی اور اس کو تشخص لگا یہ دوسری جزئی ہے اس طرح یہ علم جزئیات
کا ہے امر کلی نہیں ہے اور حصول امر کلی ہوتا ہے لہٰذا حصولی کی تعریف اس پر سچی نہیں آئے گی
اور اگر صورۃ علمیۃ کا دوسرا اعتبار لو جو کہ وہ ہے مفہوم کلی اس وقت یہ علم حصولی ہے حضوری
نہیں ہے کیونکہ علم حضوری جزئیات کا ہوتا ہے لہٰذا اس وقت بھی اعتراض نہیں ہوگا کہ یہ علم
حضوری اور تعریف حصولی کی سچی آرہی ہے۔ وما قیل ان المراد بالفرد الفرد الذی الخ (غلام یحییٰ)
پیچھے ایک سوال ہوا غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا اب اسی سوال کے ماقیل والے نے
دو جواب دیے پس غلام یحییٰ ان کو ذکر کرتا ہے پھر ان کا رد کرے گا سوال یہ تھا کہ آپ
نے علم حصولی کی تعریف کی کہ جس کا ہر ہر فرد موصوف کے تحقق سے بعد پایا جائے یہ تعریف مانع
نہیں ہے کیونکہ یہ علم حضوری کے ایک فرد پر سچی آتی ہے وہ ہے صورۃ علمیۃ کا علم جسے
علم العلم بھی کہتے ہیں اب یہ ہے علم حضوری لیکن تعریف حصولی کی سچی آتی ہے کیونکہ اس کا
تحقق موصوف کے تحقق کے بعد ہوتا ہے تو ماقیل والے نے پہلا جواب دیا کہ علم حصولی کی
تعریف علم العلم پر سچی نہیں آتی کیونکہ علم حصولی کی تعریف میں جو کہا کل فرد منہ یتحقق
بعد تحقق الموصوف یہاں فرد سے مراد فرد نوعی ہے کہ حصول کے افراد نوعیۃ ہیں
وہ ہیں تصور اور تصدیق اور علم العلم کے افراد نوعیۃ نہیں ہوتے بلکہ شخصیۃ ہوتے ہیں لہٰذا
علم حصولی کی تعریف علم العلم پر سچی نہیں آتی۔ او ان المراد من البعدیۃ الخ اب غلام یحییٰ
ماقیل والے کا دوسرا جواب ذکر کرتا ہے اس نے کہا کہ علم حصولی کی تعریف علم العلم پر سچی
نہیں آتی کیونکہ علم حصولی میں جو بعدیۃ ہے وہ بعدیۃ نفس طبیعۃ کا مقتضیٰ ہے کہ علم
حصولی کی طبیعت بعدیۃ کا تقاضا کرتا ہے اور طبیعت کا مقتضیٰ طبیعت سے متخلف نہیں آتا
جب طبیعت آئے گی تو بعدیۃ بھی آجائے گی۔ اور صورۃ علمیۃ میں جو بعدیۃ ہے وہ نفس

(غلام یحیی) طبعیۃ کا مقتضی نہیں ہے بلکہ وہاں حصول کو دخل ہے پہلے حصول ہوگا پھر بعدیۃ آئے گی لیس

بسوید غلام یحیی نے ماقبل والے دو جوابوں کا رد کیا کہ یہ درست نہیں ہیں۔ اما الاول ان

اب غلام یحیی دونوں جوابوں میں سے ہر ایک کے عدم سداد پر علیحدۃ علیحدۃ دلیل دیتا

ہے۔ عبارت ذکر کی اما الاول۔ یہاں حذف مضاف ہے اصل عبارت ہے عدم سداد الاول

تو غلام یحیی نے پہلے جواب کا عدم سداد بیان کیا کہ یہ جواب دے کر تو اس نے علم العلم کو

کلی تسلیم کر لیا کیونکہ اس نے کہا کہ علم العلم کے افراد اشخاص ہوتے ہیں اور اشخاص تو کلی کے ہوتے

ہیں حالانکہ پیچھے یہ ثابت کیا ہے کہ علم العلم کلی نہیں ہے۔ واما الثانی الخ اب غلام یحیی دوسرے

جواب کے عدم سداد پر دلیل دیتا ہے کہ یہ سداد نہیں ہے کیونکہ صورۃ علمیۃ جو اور شئی کا علم

حصول ہے پھر اس صورۃ علمیۃ کا جو علم ہے وہ حضوری ہے یہاں علم اور معلوم متحد ہیں

تو جب علم حصول میں حصول کا دخل نہیں ہے تو علم حضوری میں بھی حصول کا دخل نہیں ہوگا۔ اگر

کیونکہ علم حضوری میں حصول کا دخل ہے تو علم حضوری حضوری نہیں رہے گا اور دوسرا یہ کہ

جب آپ نے کہہ دیا کہ حضوری میں حصول کا دخل ہے تو حصول میں بدرجہ اولی حصول ہوگا کیونکہ

وہ مترتب ہی حصول پر ہے۔ حصول والا معنی اس میں پایا جاتا ہے۔ قولہ الحمد ھو الشکر ای مصنف

نے الحمد للہ کہا تھا غلام یحیی نے کہا ھو الشکر اب حمد کے بھی دو معانی ہیں لغوی اور اصطلاحی اسی طرح شکر

کے بھی دو معانی ہیں لغوی اور اصطلاحی حمد کا لغوی معنی ہے ھو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری

نعمۃ کان او غیرھا اور اصطلاحی معنی ہے ھو فعل ینبئ عن تعظیم المنعم لکونہ منعما۔ اسی طرح شکر

کے بھی دو معانی ہیں لغوی معنی ہے ھو فعل ینبئ عن تعظیم المنعم لکونہ منعما اور اصطلاحی معنی ہے

صرف العبد جمیع ما خلق اللہ لاجلہ الیہ۔ حمد کے دونوں معانی کو حمدین کہتے ہیں، شکر کے دونوں

معانی کو شکرین کہتے ہیں، دونوں کے اصطلاحی معانی کو اصطلاحیین کہتے ہیں اور دونوں کے لغوی

معانی کو لغویین کہتے ہیں۔ تو بعض بعیر ان کے درمیان نسبت بھی بیان کی جاتی ہے تو محشی نے

ھو الشکر ذکر کر کے یہ بتایا کہ حمد کا اصطلاحی معنی اور شکر کا لغوی معنی دونوں ایک ہی ہیں اور ان

(غلام یحیی) میں تساوی کی نسبت ہے آگے عبارت ذکر کی قضا الحق یہاں ایک سوال ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ
اس کا عطف ہے الشکر پر اور یہ حمد کی تفسیر ہے اب اعتراض یہ ہے کہ آپ کا حمد کی تفسیر
قضا الحق سے کرنا درست نہیں کہ محققین کی تعریف سے عدول ہے کہ یہ نہ تو حمد کا اصطلاحی معنی ہے
اور نہ ہی لغوی معنی ہے جو کہ محققین نے بیان کیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کو غلطی لگی
ہے آپ نے سمجھا کہ قضا الحق یہ حمد کی تفسیر ہے حالانکہ یہ حمد کی تفسیر نہیں بلکہ شکر کی تفسیر
ہے کہ قضا الحق یعنی منعم کی تعظیم کو قضاء کرنا یہ شکر کا لغوی معنی ہے لہذا یہ شکر کی تفسیر ہے
نہ کہ حمد کی۔ والحکمۃ آگے (ای بالکسر) میر زاہد نے کہا تھا والحکمۃ تو غلام یحیی پہلے اس کا ضبط
بیان کرتا ہے کہ اس کو حاء کے کسرہ کے ساتھ پڑھنا ہے پھر بتایا کہ ذی الحکمۃ میں حکمت کے بہت
سے معانی ہیں وہ یہ ہیں عدل، علم اور قرآن پاک لیکن حاشیہ چونکہ علم کی تحقیق کے بارے میں
ہے اس لیے اس کا معنی علم مراد لینا مناسب ہے۔ البالغۃ ای الجیدۃ میر زاہد نے کہا تھا البالغۃ
تو غلام یحیی نے اس کا معنی بیان کر دیا کہ اس کا معنی ہے جیدۃ پھر آگے وجہ ذکر کر دیا کہ قاموس
میں مذکور ہے کہ بالغۃ شئی بالغ کو کہتے ہیں یعنی شئی جب بالغ ہو جائے تو وہ کمال کو پہنچ جاتی ہے
اور جیدۃ ہو جاتی ہے لہذا بالغۃ جیدۃ کو کہتے ہیں

(غلام یحیی) قولہ فی الحاشیۃ فیلزم التخصیص الخ ولا یلزم الخ پیچھے منہیۃ میں میر زاہد نے ان لوگوں کا رد کیا تھا جنہوں
نے علم متجدد سے مراد حادث لیا تو میر زاہد نے کہا کہ اگر علم متجدد سے مراد حادث لیتے ہو تو تخصیص
مرتین لازم آتی ہے ایک دفعہ حادث کے ساتھ دوسری دفعہ حصول کے ساتھ اب میر زاہد پر اعتراض ہوتا
ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے تو مقسم حصول حادث کو بنایا یعنی
علم متجدد سے مراد حصول حادث لیا اس میں بھی تو تخصیص مرتین ہے ایک دفعہ حصول کے ساتھ دوسری
دفعہ حادث کے ساتھ تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ میر زاہد نے جو تفسیر کی ہے علم متجدد کی اس
سے تخصیص مرتین لازم نہیں آتی کیونکہ انہوں نے علم متجدد کا پورا مصداق بیان کیا ہے مجموعی طور پر لگ
الگ نہیں ہے کہ تخصیص مرتین ہو۔ قولہ فیما اوصافا مساویۃ ای صادقۃ معہا الخ پیچھے میر زاہد نے ان

Mon Tue Wed Thu Fri Sat   Date: __/__/20__

لوگوں کا دوسرا رد کیا تھا جنہوں نے علم متجدد سے مراد علم حادث لیا تو میر زاہد نے کہا کہ اگر علم متجدد
سے مراد حادث لیتے ہو تو پھر صفت الذی لا یکون فیہ مجرد الحضور موصوف سے عام ہو جائے گی حالانکہ
کا قاعدہ ہے کہ اگر موصوف اور صفت دونوں معرفۃ ہوں تو ان میں تساوی ہوتی ہے۔ اس کے
دو جواب پہلے غلام یحییٰ نے دیے۔ پہلا جواب دیا تھا کہ یہاں مساوی کا حقیقی معنی ہی مراد نہیں اور
مجازی معنی بھی مراد نہیں بلکہ عموم مجاز ہے وہ یہ کہ صفت کی جانب سے تصادق کلی ہے آگے عام ہے کہ
موصوف کی جانب سے تصادق کلی ہو یا نہ ہو۔ اور دوسرا جواب دیا تھا کہ ہم مساواۃ کا حقیقی معنی ہی
مراد لے سکتے ہیں۔ اب غلام یحییٰ ذکر کرتا ہے کہ مساواۃ سے مراد صدق کلی ہے اب صدق یا تو فقط
(غلام یحییٰ) صفت کی جانب سے ہوگا یا پھر جانبین سے ہوگا انہم قالوا الخ اب غلام یحییٰ اس پر دلیل دیتے
ہیں کہ صدق صفت کی جانب سے ہے یا جانبین سے ہے تو غلام یحییٰ نے کہا کہ ایک ہوتی ہے شئ عام
جیسے حیوان اور ایک ہوتی ہے شئ خاص جیسے انسان۔ عام کے بھی موانع اور شرائط ہوتے ہیں۔
خاص کے بھی موانع اور شرائط ہوتے لیکن عام کے موانع اور شرائط کم ہوتے ہیں اس لیے یہ اعرف ہوتا
ہے اور خاص کے شرائط اور موانع زیادہ ہوتے ہیں اس لیے یہ غیر اعرف ہوتا ہے اور شئ
عام ہو یا خاص ہو اس کے وجود کی علت تامہ یہ ہے کہ اس کے شرائط پائے جائیں اور موانع اٹھ جائیں
والصفات الموضحۃ الخ اب غلام یحییٰ دلیل دیتا ہے کہ معرفۃ کی صفت موضحۃ ہوتی ہے تو یہ موصوف "
سے اعرف ہوگی یا موصوف کے مساوی ہوگی موصوف سے ادون نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اس وقت
یہ صفت موضحۃ نہیں ہوگی۔ فتدبر غلام یحییٰ نے فرمایا فتدبر استاد صاحب نے فرمایا۔ یہاں تین تقریریں "
ہو سکتی ہیں۔ پہلی یہ کہ آپ نے دو قسموں میں حصر کیا۔ پہلی قسم کہ تصادق صفت کی جانب سے
ہو اس وقت صفت موصوف سے اعم مطلق ہوگی اور دوسری قسم کہ تصادق جانبین سے ہو اس وقت موصوف
صفت میں تساوی ہوگی حالانکہ ایک تیسری قسم بھی ہے وہ یہ کہ موصوف اور صفت میں نسبت عام خاص من وجہ
کی ہو جیسے الحیوان الابیض اس کو ذکر کیوں نہیں کیا اس کا جواب دیا کہ معرفہ کی صفت موضحۃ ہوتی ہے
یہ اسی وقت ہوگی جب صفت عام ہو یا ان میں نسبت تساوی کی ہو اگر نسبت عام خاص من وجہ کی ہوئی تو

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

صفت موضحۃ نہیں ہوئی اس لیے نسبت عام خاص من وجہ کی ہو تو اس کو ذکر نہیں کیا۔ دوسری تقریر ہمارے استاد
صاحب نے فرمایا کہ فقیر کی ہے وہ یہ کہ غلام یحییٰ نے ذکر کیا کہ صفت موضحۃ کے لیے ضروری ہے کہ موصوف
سے ادون نہ ہو حالانکہ موصوف کو اگر تنہا ذکر کریں اس سے وضاحت تو ہوتی ہے لیکن اگر ساتھ صفت ذکر
کردی جائے اگرچہ ادون ہی کیوں نہ ہو تو اس سے وضاحت زیادہ ہو جائے گی جیسے خاصہ سے شئی کی
تعریف ہو جاتی ہے لیکن اگر ساتھ عرض عام کو بھی ذکر کر دیا جائے تو اس سے وضاحت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اور
تیسری تقریر جو ہمارے استاد صاحب (رحمہ اللہ) کی ہے آپ فرماتے تھے کہ قولہ فتدبر سے میر زاہد کی غلطی
کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ نحویوں نے جو شرط لگائی ہے کہ موصوف صفت میں دونوں معرفہ ہوں تو ان
تساوی ضروری ہے اس تساوی سے مراد تساوی فی الرتبہ ہے تساوی فی الصدق نہیں ہے اور میر زاہد
نے تساوی فی الصدق سمجھ کر اعتراض کر دیا۔ نحو میں جو کہتے ہیں کہ اعرف المعارف ضمائر ہیں پھر اعلام پھر
موصولات اور پھر ذو اللام ہیں اور کہا جاتا ہے کہ موصولات اور ذو اللام میں تساوی ہے وہ تساوی فی
الرتبہ مراد ہوتی ہے لہذا ایمان بھی العلم المتجدد الذی لایکون فیہ مجرد الحضور میں موصوف اور صفت میں
تساوی فی الرتبہ ہے۔ (غلام یحییٰ) قولہ فیہ اشارۃ الی ان الاخ حیث لم یقل پیچھے میر زاہد نے ایک سوال کا جواب دیا تھا سوال
یہ تھا کہ ماتن نے الذی لایکون فیہ مجرد الحضور یہ سالبہ کیوں ذکر کیا لایکون فیہ الحضور ذکر کر دیتے اس سے
بھی مقصود پورا ہو جاتا تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ ماتن نے سالبہ ذکر کر کے اپنے مختار کی طرف اشارہ
کیا ہے کہ ہمارا مختار یہ ہے حضور ہوتا ہے لیکن حضور کافی نہیں ہوتا یہ بھی حصول ہے۔ اب غلام یحییٰ کا سوال تھا
کہ ماتن نے اپنے مختار کی طرف کیسے اشارہ کیا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ اشارہ اس طرح ہے
کہ اگر لایکون فیہ الحضور ذکر کرتے تو پھر بھی مقصود پورا ہو جاتا لیکن سالبہ ذکر کیا الذی لایکون فیہ مجرد الحضور
مقید پر نفی لائے اس کی دو صورتیں بنتی ہیں اگر سرے سے حضور نہ ہو پھر بھی حصول ہے اور اگر
حضور تو ہو لیکن کافی نہ ہو پھر بھی حصول ہے۔ فافہم۔ غلام یحییٰ نے ایک سوال اور
اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا اشارہ اس طرح ہے کہ مقید پر نفی
ہے اور قاعدہ ہے کہ اگر مقید پر نفی ہو تو قید کی طرف لوٹتی ہے مقید ہے حضور اور قید ہے کفایۃ حالانکہ کبھی

کبھی مقید پر نفی ہو تو قید اور مقید دونوں کی طرف لوٹتی ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا فرمان ہے۔
وما ربک بظلام للعبید اور دوسری مثال اللہ تبارک وتعالیٰ کا فرمان ہے لا تاکلوا الربوا اضعافا مضاعفۃ
اب یہاں مقید ربوا ہے اور زیادتی قید اور یہاں دونوں کی نفی ہے۔ اس کا جواب دیا کہ اصل الاصل
یہی ہے کہ مقید پر نفی آجائے تو قید کی طرف لوٹتی ہے بے شک اور یہاں نفی قید اور مقید دونوں کی طرف
راجح ہو تو وہاں کوئی مستقل دلیل ہوتی ہے کوئی قرینہ صارفہ ہوتا ہے اب آپ نے جو مثالیں دیں
ان میں نفی قید اور مقید دونوں کی طرف راجح۔ یہاں مستقل دلیل ہے پہلی آیت یاک میں دلیل
یہ ہے کہ بظلام میں اگر صرف زیادتی کی نفی ہو تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ معاذ اللہ۔ اللہ تبارک وتعالیٰ
ظالم ہے لیکن زیادہ ظالم نہیں حالانکہ یہ معنی درست نہیں۔ اور دوسری آیت میں دلیل یہ ہے کہ اللہ
تبارک وتعالیٰ نے فرمایا احل اللہ البیع وحرم الربوا۔ یہاں ربوا اور زیادتی دونوں کی نفی
ہے۔ اذ لو کان المراد بہ الحضور عند الحاسۃ الخ: پیچھے میرزاھد نے ایک سوال کا جواب دیا تھا سوال یہ ہوا تھا کہ (غلام یحییٰ)
الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور میں حضور سے مراد کیا ہے اگر حضور سے مراد حضور عند الحاسۃ لیتے ہو تو
اس وقت نفی کی مثال تو صحیح ہے مبصر لیکن منفی کی مثال علم باری تعالیٰ درست کیونکہ وہاں حضور عند المدرک
ہوتا ہے اور اگر حضور سے مراد حضور عند المدرک ہے تو پھر منفی کی مثال تو صحیح ہے لیکن نفی درست
نہیں لا یکفی فیہ مجرد الحضور کیونکہ اس وقت حضور کافی ہوتا ہے تو میرزاھد نے اس کا جواب دیا تھا
کہ حضور سے مراد مطلق حصول ہے اب یہاں سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ
ہوتا ہے آپ نے حضور سے مراد مطلق حضور لیا ہے حالانکہ مطلق سے مراد کامل فرد ہوتا ہے اور وہ حضور
عند المدرک ہے۔ تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ اگر حضور سے مراد حضور عند الحاسۃ لیتے ہیں تو نفی کرنا
تو صحیح ہے نفی کی مثال صحیح ہے لیکن منفی کی جو مثال دی علم واجب تعالیٰ وہ درست نہیں۔ اور اگر حضور سے
مراد حضور عند المدرک لیتے ہو تو پھر منفی کی مثال تو صحیح ہے لیکن پھر نفی کرنا درست نہیں کہ مجرد حضور کافی
نہیں کیونکہ وہاں حضور کافی ہوتا ہے اس لیے ہم حضور سے مراد مطلق حضور لیں گے جب نفی کریں گے تو حضور
سے مراد حضور عند الحاسۃ لیں گے اس وقت مطلق حضور حضور عند الحاسۃ کے ضمن میں پایا جائے گا اور جب

منفی کی مثال دیں گے تو اس وقت حضور سے مراد حضور عند المدرک لیں گے اس وقت مطلق حضور

(غلام یحیی) حضور عند المدرک کے ضمن میں پایا جائے گا۔ لا یجب لتحققہ الخ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے

اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا حضور سے مراد مطلق حضور ہے جب مطلق حضور

ہے تو پھر اس کے دونوں فرد پائے جائیں گے حضور عند الحاسة اور حضور عند المدرک اس وقت یہی اعتراض

ہوگا اگر حضور عند الحاسة مراد لیں تو پھر نفی کرنا تو درست ہے لیکن منفی کی مثال درست نہیں اور اگر

حضور عند المدرک لیتے ہیں تو پھر منفی کی مثال تو درست ہے لیکن نفی کرنا درست نہیں کیونکہ حضور کافی ہوتا

ہے۔ تو اس کا غلام یحیی نے جواب دیا کہ مطلق کے وجود کے لیے ضروری نہیں ہے کہ جمیع افراد پائے جائیں۔

بلکہ مطلق کا وجود ایک فرد کے وجود سے بھی آ جاتا ہے۔ لہذا جب نفی کریں گے تو حضور عند الحاسة لیں گے

تو مطلق حضور حضور عند الحاسة کے ضمن میں پایا جائے گا اور جب منفی کی مثال دیں گے تو حضور

سے مراد حضور عند المدرک لیں گے اس وقت مطلق حضور حضور عند المدرک کے ضمن میں پایا جائے گا۔

قولہ فیما والایلزم من تعمیم الحضور الخ حتی یتوجہ ان العلم بالاشیاء الخ یہ بھی میر زاہد نے ایک سوال کا جواب

دیا تھا سوال یہ تھا کہ جب آپ نے حضور سے مراد مطلق حضور لیا تو العلم بالاشیاء الغائبة میں غیبوبة

سے مراد غیبوبة بھی عام لیں گے تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا تھا کہ حضور میں تعمیم سے یہ لازم

نہیں آتا کہ غیبوبة میں بھی تعمیم کی جائے اب غلام یحیی اسی سوال کی تقریر کرتا ہے کہ سوال یہ ہوتا ہے

کہ آپ نے حضور سے مراد مطلق حضور لیا حضور میں تعمیم کی تو پھر غیبوبة سے بھی غیبوبة عام لیں گے

خواہ غیب عن الحاسة ہو یا غیب عن المدرک ہو جب غیبوبة کو عام لیا تو اس وقت

حصول کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی اور حضوری کی جامع نہیں ہوگی وہ اس طرح کہ صورة علمیة

کا علم اور نفس ناطقہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے اور صفات منضمة کا علم ہے وہ ہے حضوری لیکن اس پر

تعریف حصول کی سچی آ گئی کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ غیب عن الحاسة اور غیب عن

المدرک ہو تو حصولی ہے اب صورة علمیة کا علم اور نفس ناطقہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے اور

صفات منضمة کا علم ہے وہ بھی حاسة سے غائب ہوتا ہے تو اس پر حصولی کی تعریف سچی آ جائے گی حالانکہ یہ

حضوری. تو اس کا جواب میر زاہد نے دے دیا کہ حضور میں تعمیم سے یہ لازم نہیں آتا کہ غیبوبۃ میں بھی
تعمیم کی جائے کیونکہ وہاں تو مجبوراً اسے یہ تعمیم کی [illegible] تھی کیونکہ اگر خاص کرتے ہیں تو ایک صورۃ میں
(غلام یحییٰ) نفی صحیح نہیں اور ایک صورۃ میں منفی کی مثال صحیح نہیں بنتی لیکن یہاں کوئی مجبوری نہیں۔ واراد الغائب عن
کلیھما الخ: بعض لوگوں نے اس سوال کا اور جواب دیا تھا غلام یحییٰ اس جواب کا رد کرتا ہے انہوں نے
جواب دیا تھا کہ اگر غیبوبۃ میں تعمیم کرتے ہیں تو پھر بھی حصولی کی تعریف دخول غیر سے مانع اور حضوری
کی جامع بھی رہے گی کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا اگر غیب عن الحاسۃ اور غیب عن المدرک دونوں ہیں
تو حصولی ہے اور اگر غیب عن الحاسۃ اور غیب عن المدرک دونوں نہیں تو حضوری ہے اب صورۃ علمیۃ کا علم
اور نفس ناطقہ کو اپنی ذات کا علم اور صفات منضمۃ کا علم حاسۃ سے تو غائب ہے ~~[illegible]~~ لیکن
مدرک سے غائب نہیں لہٰذا اس پر حصولی کی تعریف سچی نہیں آتی۔ اب غلام یحییٰ اس جواب کا رد کرتا ہے:
اگر غیب عن الحاسۃ اور غیب عن المدرک دونوں مراد ہو کہ دونوں مراد ہیں تو پھر حصولی ہے اس وقت
مفہوم مخالف لازم آتا ہے وہ یہ کہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ اگر دونوں سے غیب نہیں ہے تو پھر حضوری ہے
اب مدرک سے غیب نہیں اس وقت تو ٹھیک ہے کہ حضوری ہے لیکن حاسۃ سے غائب نہ ہو یہ حضوری ہو
ایسا نہیں ہے۔ اب یہاں تین صورتیں بنتی ہیں پہلی یہ کہ حاسۃ سے بھی غائب ہے اور مدرک سے بھی
غائب ہے یہ علم حصولی ہے۔ دوسری یہ کہ مدرک سے تو غائب ہے لیکن حاسۃ سے غائب نہیں یہ بھی حصولی ہے
تیسری صورۃ یہ کہ حاسۃ سے تو غائب ہے لیکن مدرک سے غائب نہیں یہ حضوری ہے۔ فان السکوت الخ اب
ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ مفہوم مخالف تو شوافع کے نزدیک
معتبر ہے احناف کے نزدیک معتبر نہیں اور یہ کلام تو میر زاہد کی ہے میر زاہد تو حنفی ہے احناف کے
نزدیک تو صرف منطوق کلام کو لیتے ہیں غیر منطوق مسکوت عنہ کے مرتبہ میں ہوتی ہے۔ تو غلام یحییٰ
نے اس کا جواب دیا کہ مفہوم مخالف کی دو قسمیں ہیں ایک مفہوم مخالف یہ ہے کہ شئی کے ساتھ قید اور
شرط کو ذکر کریں تو حکم لگتا ہے اگر اس شئی کے ساتھ وہ قید اور شرط نہ لگائیں تو پھر وہ حکم نہیں ہوگا۔ اور
دوسرا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جگہ ہو بیان کی لیکن بیان نہ کیا جائے تو یہ بیان ہی ہوتا ہے۔ اب پہلا مفہوم
یہاں غیبوبۃ سے مراد غیب عن المدرک ہے آگے عام ہے کہ غائب عن الحاسۃ ہو یا نہ ہو۔

Mon Tue Wed Thu Fri Sat

Date: __/__/20

شوافع کے نزدیک ہے اور دوسرا مفہوم مخالف احناف کے نزدیک ہے اب یہاں دوسرا مراد ہے

(غلام یحییٰ) ورنہ کہ یہاں حق کہ آپ کا اعتراض ہے۔ قوله فالابصار مثلا الخ ای العلم الحاصل عند الابصار الخ

پیچھے میر زاہد نے کہا تھا کہ ابصار علم حصولی ہے حضوری نہیں مثلاً کہا اس لیے کہ باقی حواس سے جو علم

آتا ہے مثلاً سونگھنے سے چکھنے سے یہ بھی حصولی ہوتا ہے حضوری نہیں ہوتا اب یہاں ایک اعتراض

ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا فالابصار مثلا علم حصولی

لا حضوری یہ آپ نے علم حصولی کا حمل کیا ابصار پر یہ درست نہیں کیونکہ ابصار مقولہ فعل سے ہے

اور علم مقولہ کیف سے ہے اور مقولے آپس میں مباین ہوتے ہیں۔ مباین کا مباین پر حمل نہیں ہوتا۔

کیونکہ حمل اتحاد کو چاہتا ہے تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ یہاں ابصار ذکر سبب کا ہے اور مراد

مسبب ہے کیونکہ کسی چیز کا علم اس وقت آتا ہے جب حواس میں آتی ہے والا لزم الخ اب ~~[illegible]~~

غلام یحییٰ اس پر دلیل دیتا ہے کہ علم حاصل عند الابصار یہ حصولی ہے حضوری نہیں کیونکہ اگر یہ علم حضوری

ہو تو پھر آلات جسمانیہ کو مدرک ماننا پڑے گا حالانکہ وہ مدرک نہیں۔ اذ لا بد فی الحضوری الخ

اب غلام یحییٰ ملازمہ پر دلیل دیتا ہے ملازمہ یہ تھا کہ اگر کہو کہ ابصار علم حضوری ہے تو آلات کو

مدرک ماننا لازم آتا ہے کیونکہ حضوری میں حضور عند المدرک ہوتا ہے اور ابصار میں تو حضور عند

الآلات ہے ~~[illegible]~~ لہٰذا اگر کہو کہ ابصار علم حضوری ہے تو آلات کا مدرک ہونا لازم آئے گا۔ مع ان الادراک الخ

اب غلام یحییٰ لازم پر دلیل دیتا ہے لازم یہ تھا کہ ~~[illegible]~~ اگر کہو کہ ابصار علم حضوری ہے تو آلات مدرک (بطلان)

ہوں گے حالانکہ آلات مدرک نہیں ہوتے کیونکہ آلات ہوتے ہیں مادیہ اور ادراک جوہر مجرد کی

شان سے ہے آلات مدرک نہیں ہوتے۔ وفيه انه لم لا يجوز الخ اب غلام یحییٰ منع وارد کرتا ہے

بغیر منع پر دلیل بھی دے گا پیچھے کہا تھا کہ اگر کہو ابصار علم حضوری ہے تو آلات کا مدرک ہونا لازم

آتا ہے حالانکہ وہ مدرک نہیں کیونکہ ادراک جوہر مجرد کی شان سے ہے اور آلات مادیہ ہوتے ہیں اب غلام

یحییٰ دلیل پر منع وارد کرتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اگر ابصار علم حضوری ہو تو آلات کا

مدرک ہونا لازم آتا ہے ~~[illegible]~~ یہ کیوں جائز نہیں کہ مدرک عند الابصار ہے وہ حاضر

عند النفس ہی ہو کیونکہ نفس کو علم اس وقت آتا ہے جب شئی حواس کے سامنے ہو یہ حواس شیشوں کی مانند
ہوتے ہیں جب ان میں شئی آتی ہے تو نفس اس کا ادراک کر لیتا ہے۔ اب یہ ابصار کا علم حضوری ہے
اس لحاظ سے نہیں کہ مدرک عند الابصار ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ حاضر عند النفس ہے لہذا آلات کا
(غلام یحییٰ) مدرک ہونا لازم نہیں آتا کما یستفاد الخ اب غلام یحییٰ نے اس پر دلیل دی کہ ابصار کا علم حضوری ہے جیسے
صاحب اشراق کے کلام سے ہی ظاہر ہے۔ ولعل ھذا القدر الخ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس
کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ علم حضوری وہ ہوتا ہے جو حاضر عند المدرک ہو درمیان میں کوئی واسطہ
بھی نہ ہو اب یہاں تو آلات کا واسطہ ہے پھر یہ علم حضوری کیسے ہو سکتا ہے۔ تو غلام یحییٰ نے اس کا
جواب دیا کہ حضوری میں مقصود انکشاف ہوتا ہے ہو سکتا ہے کہ انکشاف سے یہ اتنی قدر کافی ہو
کہ حضور ہو اگرچہ واسطہ کے ساتھ ہو۔ فالنفی احق بالنفی اب غلام یحییٰ ذکر کرتا ہے کہ میر زاہد نے
نفی کی تھی علم حصولی الحضوری یہ نفی زیادہ حق رکھتی ہے کہ نفی کی جائے اب ہو جائے گا لا لا
حضوری تو نفی نفی اثبات ہوتا ہے اب مطلب ہوگا کہ ابصار کا علم حضوری ہے حصولی نہیں۔ قولہ فی
ھذا المقام ای فی مقام الاستدلال الخ پیچھے میر زاہد نے کہا تھا کہ ممکن اس مقام میں یہ کہا جائے کہ موارد قسمۃ
وہ علم ہے جس کو اکتسابات تصوریۃ اور تصدیقیۃ میں دخل ہے اور وہ علم حصولی ہی ہے۔ اب ھذا
~~من ان علیہ میں یہ بھی احتمال تھا کہ موارد قسمۃ ہو تو غلام یحییٰ نے اس کو متعین کر دیا~~ ھذا المقام میں یہ
بھی احتمال تھا کہ مقام سے مراد موارد قسمۃ ہو تو غلام یحییٰ نے متعین کر دیا کہ ھذا المقام سے مراد مقام
استدلال ہے اس تخصیص پر کہ موارد قسمۃ علم متعدد ہی ہے یعنی علم حصولی حادث ہی ہے۔ قولہ ینبغی ان الخ
ای ان ینبغی ان یکون کاسبا الخ پیچھے میر زاہد نے کہا تھا کہ لائق ہے کہ موارد قسمۃ وہ ہو جیسے اکتسابات
تصوریہ اور تصدیقیہ میں دخل ہو اور وہ علم حصولی ہے۔ اب یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس
کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا مقسم علم حصولی حادث ہے کیونکہ یہ ہی کاسب اور
مکتسب یعنی بدیہی اور نظری بنتا ہے اب سوال یہ ہے کہ علم حصولی حادث یہ مطلق حصولی کا ایک فرد ہے جب
یہ علم حصولی حادث کاسب اور مکتسب ہے تو کل یعنی مطلق حصولی بھی کاسب اور مکتسب ہوگا لہذا یہ مقسم مطلق

حصول کو ہونا چاہیے اس کے ضمن میں حصولی حادث بھی آجائے گا۔ تو غلام یحیی نے اس کا جواب
دیا کہ ہم نے جو کہا مقسم وہ ہوگا جو کاسب اور مکتسب ہو اس سے مراد یہ ہے کہ اولا و بالذات
کاسب اور مکتسب ہو اب مطلق حصول اولا و بالذات کاسب اور مکتسب نہیں ہے بلکہ حصول حادث
کے واسطہ سے ہے لہذا یہ مقسم نہیں ہو سکتا۔ یستحسن جعلہ مورد القسمۃ الخ اب غلام یحیی اس پر دلیل (غلام یحیی)
دیتا ہے کہ مقسم وہ ہوگا جو اولا و بالذات کاسب اور مکتسب کیونکہ قسمۃ سے مقصود احتیاج الی المنطق
ثابت کرنا ہے موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق ثابت کرنا ہے اور قسمۃ میں مستحسن یہی ہے کہ
مورد قسمۃ پہلے متعین ہو اور دوسرا یہ کہ اگر آپ کہتے ہو کہ حصول مطلق کے ضمن میں حصول
حادث بھی آجائے گا لہذا مقسم حصول کو ہونا چاہیے تو پھر یہ مقسم حصول نہیں بلکہ مطلق علم کو بناؤ
اس کے ضمن میں بھی تو علم حصولی حادث آجاتا ہے حالانکہ وہ نہیں بناتے۔ قولہ وما ھو الا العلم "
الحصولی لان البداھۃ والنظریۃ الخ پیچھے میرزاھد نے کہا تھا کہ مقسم وہ ہوگا جو کاسب اور مکتسب
ہو اور وہ علم حصولی ہی ہے اب دو وجہ سے اعتراض ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے
سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا مقسم حصولی حادث ہے اور میرزاھد کی کلام سے تو سمجھ آرہا ہے کہ
مقسم مطلق حصولی ہے انہوں نے عبارت بولی ہے وما ھو الا العلم الحصولی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ
آپ نے کہا کہ مقسم وہ ہوگا جس کو الاکتسابات تصوریۃ اور تصدیقیۃ میں دخل ہے اور وہ علم حصولی
حادث ہی ہے اور وہ منقسم ہوتا ہے بدیہی اور نظری کی طرف اب سوال یہ ہے کہ
علم حصولی قدیم نظری تو نہیں لیکن بدیہی ہے پھر اسے بھی الاکتسابات تصوریۃ اور تصدیقیۃ میں دخل
ہوگا اور یہ بھی مقسم بنے گا پھر آپ کا یہ تخصیص کرنا کہ مقسم حصولی حادث ہی ہے یہ درست نہیں۔
پہلے سوال کا غلام یحیی نے جواب دیا کہ میرزاھد کی کلام میں ذکر علم حصولی کا ہے اور مراد علم
حصولی حادث ہی ہے کیونکہ مقسم وہ ہوگا جو تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہو پھر بدیہی اور نظری
کی طرف بھی منقسم ہو اور وہ علم حصولی حادث ہی ہے۔ اذ من المعلوم الخ اب غلام یحیی اس پر دلیل "
دیتا ہے کہ مصنف میرزاھد کی کلام میں ذکر حصولی کا ہے اور مراد حصولی حادث ہی ہے یہ بات دوسرے

سوال سے جواب سے پہلے تمہید بھی بن جائے گی۔ تو غلام یحییٰ نے کہا کہ بداہۃ اور نظریۃ میں تقابل ہے
تقابل کی تعریف یہ ہے کہ دو چیزیں ایک وقت میں ایک محل میں ایک ہی جہت سے جمع نہ ہو سکیں۔
اب تقابل کی چار قسمیں ہیں۔ تقابل تضایف، تقابل تضاد، تقابل عدم و الملکۃ، تقابل ایجاب و سلب
وجہ حصر یہ ہے کہ دو چیزیں جن میں تقابل ہے وہ دونوں وجودی ہوں گی یا دونوں عدمی ہوں گی
یا ایک وجودی اور ایک عدمی ہوگی۔ دونوں عدمی ہوں یہ محض احتمال ہے خارج میں اس کی کوئی
صورت نہیں پائی جاتی۔ دونوں وجودی ہوں تو دیکھیں گے کہ ہر ایک کا تحقق اور تعقل دوسرے پر
موقوف ہے یا ہر ایک کا تحقق اور تعقل دوسرے پر موقوف نہیں اگر ہر ایک کا تحقق اور تعقل
دوسرے پر موقوف ہے تو یہ تقابل تضایف ہے اس کی مثال جیسے الابوۃ اور بنوۃ اب الابوۃ کا سمجھنا
بنوۃ پر موقوف ہے اور بنوۃ کا سمجھنا الابوۃ پر موقوف ہے تحقق بھی ایک دوسرے پر موقوف
ہے کیونکہ خارج میں بھی باپ وہی ہوگا جس کا بیٹا ہو اور بیٹا وہی ہوگا جس کا باپ ہو۔
اور اگر ہر ایک کا تحقق اور تعقل ایک دوسرے پر موقوف نہ ہو تو یہ تقابل تضاد ہے اس کی
مثال جیسے سواد اور بیاض اب سواد کا سمجھنا بیاض پر موقوف نہیں اور بیاض کا سمجھنا سواد
پر موقوف نہیں۔ اور اگر ایک وجودی اور ایک عدمی ہو تو پھر دیکھیں گے کہ عدمی کا محل وجودی
کا محل بن سکتا ہے یا عدمی کا محل وجودی کا محل نہیں بن سکتا اگر عدمی کا محل وجودی کا محل بن
سکے تو یہ تقابل عدم و الملکۃ ہے اس کی مثال جیسے عمی اب عمی کا محل بصر کا محل بن سکتا ہے کیونکہ
عمی کی تعریف ہی یہ ہے عدم البصر عما من شانہ البصر لیکن ان کا وقت ایک نہیں ہوگا علی
سبیل التعاقب ہوں گے جیسے داڑھی مبارک پہلے سیاہ ہوتی ہے پھر سفید ہو جاتی ہے سیاہی اور
سفیدی کا محل ایک ہے لیکن وقت ایک نہیں علی سبیل التعاقب ہے۔ اور اگر عدمی کا محل وجودی کا
محل نہ بن سکے تو یہ تقابل ایجاب والسلب ہے۔ اب بداہۃ اور نظریۃ میں تقابل تضایف
بھی نہیں ہو سکتا اور تقابل ~~عدم و الملکۃ~~ ایجاب والسلب بھی نہیں ہو سکتا۔ اس پر دلیل سے
پہلے بدیہی اور نظری کی تعریفیں کرتے ہیں بدیہی کی ایک تعریف وجودی ہے اور ایک عدمی ہے۔ عدمی

Mon Tue Wed Thu Fri Sat　　Date: __/__/20

یہ ہے کہ عدم الحصول بالنظر مما من شانہ النظر اور نظری کی تعریف ہے ما یتوقف حصولہ
بالنظر اور بدیہی کی وجودی تعریف یہ ہے ما یحصل باحدی الحواس الخمسۃ۔ اب ذکر کرتے
ہیں کہ بداھۃ اور نظریۃ میں تقابل تضایف کا نہیں یہ ظاہر ہے کیونکہ ہم بدیہی کی تعریف
وجودی لیتے ہیں اور نظری کی تعریف بھی وجودی لیتے ہیں اب ان میں تقابل تضایف نہیں
ہوگا کیونکہ تقابل تضایف وہ ہوتا ہے کہ ہر ایک کا تحقق اور تعقل دوسرے پر موقوف
ہو اب بدیہی کا سمجھنا نظری پر اور نظری سمجھنا بدیہی پر موقوف نہیں ہاں اگر بدیہی کی
تعریف عدمی لیتے ہو تو پھر اس میں بھی نظر کا لفظ ہے اور نظری کی تعریف میں بھی نظر کا لفظ ہے اس
وقت بدیہی کا سمجھنا نظری پر موقوف ہوگا۔ واما الثانی فلعدم جواز ارتفاعھما الخ اب غلام یحیی (غلام یحیی)
اس پر دلیل دیتا ہے کہ بداھۃ اور نظریۃ میں تقابل ایجاب والسلب بھی نہیں کیونکہ ایجاب و
سلب دونوں نقیضین ہیں ایک دوسرے کی یہ دونوں جمع بھی نہیں ہو سکتے اور اٹھ بھی نہیں
سکتے اور بداھۃ اور نظریۃ تو دونوں اٹھ سکتے ہیں لہذا ان میں تقابل ایجاب والسلب نہیں۔
کما نص علیہ شارح حکمۃ العین الخ اب غلام یحیی اس پر دلیل دیتا ہے کہ ایجاب و سلب
دونوں اٹھ نہیں سکتے تو غلام یحیی نے کہا شارح حکمۃ العین نے اس پر نص کی ہے کہ ایجاب
و سلب دونوں اٹھ نہیں سکتے العین نے عبارت ذکر کی فیکون احدھما ای الایجاب والسلب
کاذبا فقط یعنی لگے ہے ایجاب اور سلب میں سے ایک کا رفع ہونا (کذب بمعنی رفع ہے) کیونکہ
یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے صدقا بھی اور کذبا بھی یعنی یہ دونوں جمع بھی نہیں ہو سکتے اور یہ
دونوں اٹھ بھی نہیں سکتے۔ اب بدیہی اور نظری اس طرح نہیں کیونکہ یہ دونوں اٹھ سکتے ہیں
آتے ضرورۃ ارتفاعھما الخ سے اس پر دلیل دی کہ یہ دونوں اٹھ سکتے ہیں کیونکہ اس میں اختلاف
ہے کہ بداھۃ اور نظریۃ علم کی صفتیں ہیں یا معلوم کی صفتیں ہیں اگر علم کی صفتیں بناؤ تو پھر بداھۃ اور
نظریۃ معلوم سے اٹھ گئیں اور اگر بداھۃ اور نظریۃ معلوم کی صفتیں بناؤ تو بداھۃ اور نظریۃ دونوں
علم سے اٹھ گئیں۔ ومن المعلوم الخ اب غلام یحیی یہ ذکر کرتا ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

بداھۃ اور نظریۃ میں تقابل تضایف اور تقابل ایجاب والسلب نہیں تو یہ متعین ہوگیا کہ ان میں
تقابل تضاد اور تقابل عدم والملکۃ ہے تقابل تضاد اس وقت ہوگا جب بداھۃ اور نظریۃ دونوں کی
تعریفیں وجودی ہوں کیونکہ تقابل تضاد ہوتا ہے کہ ہر ایک کا تحقق اور تعقل دوسرے پر موقوف
نہ ہو تو جب دونوں کی تعریفیں وجودی ہوتے ہیں تو بداھۃ کا سمجھنا نظریۃ پر موقوف نہیں اور نظریۃ
کا سمجھنا بداھۃ پر موقوف نہیں اور جب بدیہی کی تعریف عدمی اور نظریۃ کی تعریف وجودی ہیں
تو اس وقت ان میں تقابل عدم والملکۃ کا ہوگا کیونکہ تقابل عدم والملکۃ کا یہ ہوتا ہے کہ عدمی کا محل
وجودی کا محل بن سکے اب اس وقت بدیہی کا محل نظری کا محل بن سکتا ہے کیونکہ نظری کو جب نظر سے
حاصل کر دیتے ہیں تو پھر یہ بدیہی ہو جاتا ہے۔ ومن شروط الاول الخ اب غلام یحیی دوسرے (غلام یحیی)
سوال کا جواب دیتا ہے دوسرا سوال تھا کہ آپ نے کہا مقسم وہ ہوگا جیسے الکتابات تصوریۃ
اور تصدیقیۃ میں داخل ہو پھر وہ بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہو اور وہ علم حصولی حادث
ہی ہے اب اعتراض یہ ہے کہ علم حصولی قدیم اگرچہ نظری نہیں لیکن بدیہی تو ہے پھر اسے بھی الکتابات
تصوریۃ اور تصدیقیۃ میں داخل ہوگا اور یہ بھی مقسم بنے گا تو آپ کا (مقسم کی) تحصیل حادث کے ساتھ
تخصیص کرنا درست نہیں تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ بداھۃ اور نظریۃ میں جو تقابل
تضاد اور تقابل عدم والملکۃ ہے وہ مطلقا نہیں بلکہ اس کے لیے شرطیں ہیں تقابل تضاد کے لیے
شرط یہ ہے کہ جانبین سے توارد ممکن ہو اور تقابل عدم والملکۃ کی شرط یہ ہے کہ جانب وجود
سے توارد ممکن ہو یعنی عدمی کا محل وجودی کا محل بن سکے۔ اب حضوری تو اس وقت نکل گیا
جب حصولی کہا۔ اور حصولی قدیم بھی نظری نہیں ہو سکتا کیونکہ نظری وہ ہوتا ہے جس کا حصول
نظر کے بعد ہو اور جس کا حصول نظر کے بعد ہو وہ حادث ہوتا ہے اور حدوث قدم کے منافی ہے
تو جب حصولی قدیم کا نظری ہونا باطل ہوگیا تو بدیہی ہونا بھی باطل ہو گیا کیونکہ نظری بدیہی کو
لازم ہے تو جب لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہو گیا لہذا ماننا پڑے گا کہ مقسم حصولی حادث ہی
ہے۔ وینبغی علیہ ان شرطیۃ التوارد الخ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کو ذکر کیا ہے سوال

Date: __/__/20__

Mon Tue Wed Thu Fri Sat

پوچھنا چاہتے ہیں کہ جواب دینے سے پہلے ایک تمہید ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا تقابل تضاد کے لیے شرط ہے کہ توارد جانبین سے ہوگا اور تقابل عدم والملکۃ کے لیے توارد جانب وجودی سے شرط ہے کہ عدمی وجودی کا محل بن سکے اب عدمی جو وجودی کا محل بنے گی اس کی تین قسمیں ہیں عدمی وجودی کا محل بنے بشخصہ، عدمی وجودی کا محل بنے بنوعہ اور عدمی وجودی کا محل بنے بجنسہ۔ عدمی وجودی کا محل بنے بشخصہ اس کی مثال جیسے عمی بصر کا محل بنتا ہے بشخصہ محل بنتا ہے کیونکہ عمی کی تعریف ہی یہ ہے عدم البصر عما من شانہ البصر۔ عدمی وجودی کا محل بنے بنوعہ اس کی مثال جیسے اکمہ اب اکمہ بشخصہ تو بصر کا محل نہیں بنتا۔ اکمہ اس کو کہتے ہیں جس کی آنکھوں کا نشان ہی نہ ہو، اب یہ اکمہ بشخصہ تو بصر کا محل نہیں بنتا لیکن بنوعہ بصر کا محل بنتا ہے کیونکہ اس کی نوع کے جو دوسرے افراد ہیں ان میں بصر ہے اور عدمی وجودی کا محل بنے بجنسہ اس کی مثال جیسے عقرب، اب عقرب بشخصہ بھی بصر کا محل نہیں بنتا اور بنوعہ بھی بصر کا محل نہیں بنتا کیونکہ اس کی نوع کے تمام افراد نابینا ہوتے ہیں لیکن یہ بجنسہ بصر کا محل بنتا ہے کیونکہ اس کی جنس (حیوان) کے جو اور افراد ہیں ان میں بصر ہے اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے جو کہا تقابل عدم والملکۃ میں شرط ہے کہ عدمی وجودی کا محل بنے اس سے مراد بشخصہ لیتے ہو، بنوعہ لیتے ہو یا بجنسہ لیتے ہو اگر بشخصہ یا بنوعہ لیتے ہو پھر تو ٹھیک ہے لیکن اگر بجنسہ مراد لیتے ہو تو اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہاں بجنسہ عدمی وجودی کا محل بن سکتا ہے وہ اس طرح کہ ہم کہتے ہیں مطلق علم جنس ہے حصولی حادث، حصولی قدیم اور حضوری اس کے انواع ہیں تو جب اس کے انواع میں سے ایک نوع یعنی حصولی حادث بدیہی اور نظری سے متصف ہوتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضوری اور حصولی قدیم بھی بجنسہ بداہۃ اور نظریۃ سے متصف ہے۔ والقول بعرضیتہ الخ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے غلام یحیی اس کا رد کرتا ہے (غلام یحیی) انہوں نے جواب دیا کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مطلق علم جنس ہے اور حصولی حادث، حصولی قدیم اور حضوری اس کے انواع ہیں بلکہ مطلق علم عرض عام ہے۔ تو غلام یحیی نے اس جواب کا رد کیا کہ یہ جو دلیل پر اعتراض کیا گیا ہے یہ منع ہے اور اس کے جواب میں جو آپ نے کہا کہ مطلق علم اس کو کہتے ہیں جس کی آنکھوں کا نشان ہو۔

علم جنس نہیں بلکہ عرض عام ہے یہ منع کا مقابلہ منع کے ساتھ ہے اور مناظرہ کی اصطلاح میں مقابلۃ المنع

بالمنع جائز نہیں بلکہ منع کا جواب دلیل کے ساتھ دیا جاتا ہے نہ کہ منع کے ساتھ. علی ان عدمیۃ النظریۃ (غلام یحیی)

اب غلام یحیی دلیل پر دوسرا اعتراض کرتا ہے پہلے دلیل میں الہندی نے بدیہی کی تعریف عدمی کی اور

نظری کی تعریف وجودی کی پھر الہندی نے کہا کہ حضوری اور حصولی قدیم ~~متقابلین~~ نظری

نہیں ہو سکتے کیونکہ حضوری تو حصولی سے نکل گیا اور حصولی قدیم بھی نظری نہیں ہو سکتا وہ اس لیے کہ

نظری آتا ہے نظر کے بعد اور جو نظر کے بعد آئے وہ حادث ہوتا ہے اور حادث قدیم کے منافی ہے. لہذا

جب حصولی قدیم نظری نہیں تو بدیہی بھی نہیں ہوگا اور یہاں تقابل تضاد اور عدم والملکۃ کا نہیں ہوگا کیونکہ

تقابل تضاد میں تو اردو جانبین سے شرط ہے اور عدم والملکۃ میں شرط ~~وجودی~~ وجودی کی جانب سے ہے

کہ عدمی وجودی کا محل بن سکے لیکن بدیہی نظری کا محل بن سکے اور حضوری وحصولی قدیم میں یہ نہیں کیے

سکتے کیونکہ یہ نہ نظری ہیں اور نہ بدیہی اب سوال یہ ہے کہ آپ نے دلیل میں بدیہی کی تعریف عدمی کی

اور ~~وجودی~~ نظری کی تعریف وجودی ہم نظری کی تعریف بھی عدمی دیتے ہیں وہ یہ ہے عدم امکان حصولہ بدون

النظر اب دونوں تعریفیں عدمی ہوگئیں لہذا اب اعتراض نہیں ہوگا کہ عدمی کا محل وجودی کا محل نہیں بن

سکتا تو اب حضوری اور حصولی قدیم بدیہی ہوں گے جب بدیہی ہوں گے تو ان کو الکتاب میں داخل

ہوگا اور یہ بھی مورد قسمۃ بنیں گے. وفیہ ما فیہ ~~[illegible]~~ یہ جو دلیل پر دوسرا "

اعتراض کیا گیا اس میں نظر ہے غلام یحیی نے فیہ ما فیہ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے دو طرح سے ایک تو یہ

ہے کہ آپ نے جو نظری کی تعریف عدمی کی یہ مشہور تعریف کے خلاف ہے کیونکہ مشہور تعریف وجودی

ہے اور دوسرا یہ کہ آپ نے جو نظری کی عدمی تعریف کی یہ خود بتا رہی ہے کہ نظری کی تعریف وجودی

ہے اور بدیہی کی تعریف عدمی ہے وہ اس طرح کہ آپ نے تعریف میں لفظ ذکر کیا امکان کا امکان

کا معنی ہوتا ہے سلب ضرورۃ پھر اس پر عدم داخل کیا تو یہ نفی نفی اثبات ہو گئے لہذا نظری کی

تعریف وجودی ہوئی اور بدیہی کی تعریف ہے امکان حصولہ بدون النظر اب امکان کا معنی ہے

سلب ضرورۃ لہذا بدیہی کی تعریف عدمی ہوئی. فتامل فانہ من خواص ھذا التعلیق غلام یحیی کی کتاب "

(غلام یحیی) کہ تو اس میں تامل کر کیونکہ یہ اسی تعلیق کے خواص سے ہے کہیں اور جگہ تمہیں یہ نہیں ملے گا۔ قولہ
یطلق علی معنیین ای فی شائع الاستعمال الخ پیچھے میر زاہد نے کہا تھا کہ علم حصولی حادث کا اطلاق
دو معنوں پر ہوتا ہے ایک ہے الصورۃ الحاصلۃ اور دوسرا ہے حصول الصورۃ اب ایک
اعتراض ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے علم حصولی حادث
کا دو معنوں میں حصر کیا حالانکہ اس کا ایک اور معنی انتقاش النفس بھی آتا ہے کہ صورۃ جب
ذہن میں نقش ہو جاتی ہے تو شئ کا علم آجاتا ہے اور فضل امام خیرآبادی صاحب (رحمہ اللہ) نے تو
علم کے پانچ معانی بیان کئے ہیں لہذا یہ دو معنوں میں حصر کرنا درست نہیں۔ تو غلام یحیی نے
اس کا جواب دیا کہ یہ جو میر زاہد نے کہا ہے کہ علم حصولی حادث کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے
یہ باعتبار استعمال کے کہا ہے ورنہ اس کا معنی انتقاش اور تاثر النفس بالصورۃ بھی آتا ہے
ان لوگوں کے نزدیک کہ جو کہتے ہیں کہ علم مقولۃ انفعال سے ہے۔ قولہ قال العلامۃ الخ مبنی الخلاف الخ
پیچھے میر زاہد نے اختلاف ذکر کیا تھا کہ علامۃ شیرازی کا مذہب ہے کہ علم دونوں معانی کے اعتبار
سے مورد قسمۃ ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ معنی اول کے اعتبار سے مورد قسمۃ ہے اور بعض افاضل
یعنی میر باقر داماد کے نزدیک معنی ثانی کے اعتبار سے مورد قسمۃ ہے اب غلام یحیی خلاف کا
مبنی ذکر کرتا ہے کہ خلاف کا مبنی یہ ہے کہ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ علم حقیقی مورد قسمۃ ہے
وہ ہے منشاء انکشاف اب اس کے مصداق کی تعیین میں اختلاف ہے کہ علم حقیقی کا مصداق کیا ہے۔
جمہور نے کہا منشاء انکشاف معنی اول ہے یعنی الصورۃ الحاصلۃ، بعض افاضل نے کہا کہ منشاء
انکشاف معنی ثانی ہے یعنی حصول الصورۃ اور علامہ نے دونوں معانی کو جمع کیا ہے کہ یہ دونوں معانی
منشاء انکشاف ہیں کما جمع العلامۃ القوشجی الخ یہاں غلام یحیی نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ
ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ علامۃ شیرازی نے دونوں معانی کو جمع کیا ہے اس کی کوئی نظیر بھی ہے یا نہیں۔
تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ اس کی نظیر ہے جیسے علامۃ قوشجی نے دو مذہبوں یعنی حصول
الاشیاء بانفسہا اور حصول الاشیاء باشباحہا کو جمع کیا ہے۔ حصول الاشیاء بانفسہا والوں کا مذہب

یہ ہے کہ شئی خود ذہن میں جاتی ہے ماہیت من حیث ھی ھی کے مرتبہ میں وہ معلوم اور قیام کے مرتبہ

میں وہ علم بنتی ہے اور حصول الاشیاء باشباھھا والوں کا مذہب یہ ہے کہ شئی کا شبہ ذہن میں جاتا

ہے شئی خود نہیں جاتی اور وہ شبہ ماہیت من حیث ھی ھی کے مرتبہ میں معلوم اور قیام کے مرتبہ میں

علم بنتا ہے۔ اور علامۃ قوشجی نے ان دونوں مذہبوں کو جمع کیا اور کہا کہ ماہیت من حیث ھی ھی کے

(غلام یحیی) مرتبہ میں شئی خود معلوم ہوتی ہے اور قیام کے مرتبہ میں شئی کا شبہ علم بنتا ہے۔ فکان العلم عندہ الخ غلام

یحیی نے تفریع ذکر کردی کہ لہذا علامہ شیرازی کے نزدیک علم مشترک لفظی ہے یعنی لفظ ایک ہے معنی

دو ہیں اور ہر معنی کے لیے الگ الگ وضع ہے۔ مشترک معنوی نہیں کہ وضع ایک کلی معنی کے لیے ہو اور

" یہ دو معانی اس کے افراد ہوں۔ وفیہ ما فیہ۔ یہاں غلام یحیی نے ایک سوال کی طرف اشارۃ کیا ہے سوال

یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ علم مشترک لفظی ہے اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ دونوں معانی

منشاء انکشاف ہیں یا دونوں معانی منشاء انکشاف نہیں ہیں اگر کہو کہ دونوں معانی منشاء انکشاف نہیں ہیں تو

پھر یہ مورد قسمۃ بھی نہیں ہوں گے اور اگر کہو کہ دونوں معانی منشاء انکشاف ہیں تو پھر جب ایک منشاء

" انکشاف ہے وہ مورد قسمۃ ہے تو دوسرے کی طرف احتیاج ہی نہیں ہے۔ قولہ فی الحاشیۃ الاولی علم ان

منیۃ میں
المراد بالاول الاول تحققا ورتبۃ الخ پیچھے میرزاھد نے ذکر کیا تھا کہ معنی اول معنی مصدری ہے اور معنی ثانی

ما بہ الانکشاف ہے۔ یہاں ایک سوال ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ میرزاھد کی حاشیہ اور حاشیۃ الحاشیۃ کی عبارت

میں تعارض ہے وہ اس طرح کہ حاشیہ میں میرزاھد نے معنی اول ذکر کیا الصورۃ الحاصلۃ اور معنی ثانی

ذکر کیا حصول الصورۃ اور حاشیۃ الحاشیۃ میں کہا کہ معنی اول معنی مصدری ہے حالانکہ معنی اول یعنی الصورۃ

الحاصلۃ تو معنی مصدری نہیں بلکہ حصول صورۃ معنی مصدری ہے تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ آپ کا

اعتراض تب ہے جب اول اور ثانی سے مراد اول اور ثانی فی الذکر ہو لیکن یہاں اول اور ثانی سے مراد

اول اور ثانی فی الرتبہ ہے لہذا میرزاھد کی حاشیۃ اور حاشیۃ الحاشیۃ کی عبارت میں تعارض نہیں کیونکہ رتبہ

میں اول حصول الصورۃ ہی ہے کیونکہ وہ مصدر ہے اور مبدء ہے اور الصورۃ الحاصلۃ یہ مشتق ہے

اور مشتق رتبہ میں مصدر سے موخر ہوتا ہے۔ والحاصل الخ اب غلام یحیی منیۃ کا خلاصہ ذکر کرتا ہے کہ

ایک قوم نے گمان کیا کہ حضوری میں ما بہ الانکشاف حضور ہے اور حصولی میں ما بہ الانکشاف حصول ہے لہذا علم حقیقی حصول الصورۃ ہے اور اسی پر بناء رکھتے ہوئے انہوں نے کہا کہ علم مقولۃ اضافۃ سے ہے اور بعض نے گمان کیا کہ ما بہ الانکشاف انتقاش ہے یعنی ذہن میں صورۃ جاتی ہے اور ذہن میں نقش ہو جاتی ہے پھر انکشاف ہوتا ہے اور شئی کا علم آتا ہے۔ اسی پر انہوں نے بناء رکھتے ہوئے کہا کہ علم مقولۃ انفعال سے ہے۔ اور ضرورۃ اس بات پر شاہد ہے۔ یہاں ضرورۃ کہا آگے دلیل بھی دے گا۔ یہاں کہا کہ بداھۃ اس پر شاہد ہے کہ ما بہ الانکشاف وہ صورۃ حاصلۃ ہے کیونکہ ما بہ الانکشاف وہ ہوتا ہے جس میں حد اور برھان جاری ہو اور حد و برھان الصورۃ الحاصلۃ میں ہی جاری ہوتی ہے اور الصورۃ الحاصلۃ یہ مقولۃ کیف سے ہے۔ کیف اس کو کہتے ہیں جو لذاتہ القسام کو قبول نہ کرے بل عکس ان یستدل علیہ الخ

(غلام یحیی) پیچھے ذکر کیا تھا کہ بداھۃ اس پر شاہد ہے کہ ما بہ الانکشاف الصورۃ الحاصلۃ ہے اور وہ مقولۃ کیف سے ہے اب غلام یحیی ذکر کرتا ہے کہ ہم اس کو دلیل سے بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ بداھۃ کا دعوی مسموع نہیں ہوتا اس لیے دلیل سے، قیاس سے دعوی کو ثابت کرتے ہیں دلیل دی ہے شکل اول کی ضرب ثانی سے صغری ذکر کیا الاضافۃ والانفعال لا یوصف بالمطابقۃ کبری ذکر کیا الاشئ مما لا یوصف بالمطابقۃ بعلم. لا یوصف بالمطابقۃ. لا یوصف بالمطابقۃ یہ حد اوسط ہے یہ گر گئی نتیجہ آیا لا شئ من الاضافۃ والانفعال بعلم. علم کی سلب ہے اضافۃ اور انفعال سے. وینعکس بالعکس المستوی الخ ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ نتیجہ میں آپ نے ذکر کیا کہ علم کی سلب ہے اضافۃ اور انفعال سے اور دعوی کیا تھا کہ اضافۃ اور انفعال کی سلب ہے علم سے لہذا آپ کی دلیل دعوی کے مطابق نہیں ہے. تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ جو نتیجہ ذکر کیا ہم نے لا شئ من الاضافۃ والانفعال بعلم یہ سالبہ کلیۃ ہے اس کا عکس مستوی بھی سالبہ کلیۃ آتا ہے عکس اس طرح کریں گے کہ موضوع کو محمول بنائیں گے اور محمول کو موضوع بنائیں گے تو عکس آئے گا لا شئ من العلم باضافۃ والانفعال. اضافۃ اور انفعال کی سلب ہے علم. یہاں ایک اور سوال ہوتا ہے سوال

یہ ہے کہ آپ نے یستدل مجہول (صیغہ) کا ذکر کیا یہ دلیل سے ضعف پر دلالت کرتا ہے اور دلیل کا ضعف یہ ہے
کیا۔ اس کا جواب دیا کہ ضعف یہ ہے کہ خصم اعتراض کرسکتا ہے کہ دلیل میں لفظ ذکر کیا مطابقۃ
کا مطابقۃ کے دو معانی ہیں: پہلا معنی ہے علم اور معلوم میں اتحاد اور دوسرا معنی ہے انکشاف اگر مطابقۃ کا
پہلا معنی یعنی علم اور معلوم میں اتحاد مراد لیتے ہو تو اس وقت صغری تو درست ہے لیکن کبری درست
نہیں اور اگر مطابقۃ کا دوسرا معنی یعنی انکشاف مراد لیتے ہو تو اس وقت کبری تو درست ہے لیکن صغری درست
(غلام یحیی) نہیں۔ فینبغی ان لا یطلق علیہ الحصول الخ۔ یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے
سوال یہ ہوتا ہے آپ نے عکس میں اضافۃ اور انفعال کی علم سے نفی کردی حالانکہ اضافۃ اور
انفعال پر علم کا اطلاق ہوتا ہے۔ تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ اضافۃ اور انفعال پر علم کا اطلاق
ہوتا ہے لیکن یہ علم بمعنی مصدری ہوتا ہے نہ کہ علم بمعنی ما بہ الانکشاف اور ہماری بحث تو علم بمعنی
ما بہ الانکشاف میں ہے۔ وھذا کما ان مطلق العلم الخ "اب غلام یحیی اس پر دلیل دیتا ہے کہ اضافۃ
اور انفعال پر علم (حصولی) کا اطلاق بمعنی مصدری ہوتا ہے تو غلام یحیی نے کہا کہ جیسے مطلق علم کا اطلاق
حضور اور حصول پر بمعنی مصدری ہے اور حاضر اور حاصل پر بمعنی ما بہ الانکشاف ایسے ہی علم
حصولی کا اطلاق اضافۃ اور انفعال پر بمعنی مصدری ہے اور الصورۃ الحاصلۃ پر ما بہ الانکشاف ہے۔
فلا یتوھم ما یتوھم اس عبارت کا تعلق المراد بالاول الاول تحققا و رتبۃ الخ سے ساتھ ہے پیچھے منہیۃ "
میں ایک اعتراض ہوا تھا اعتراض یہ تھا کہ منہیۃ میں ذکر کیا کہ معنی اول معنی مصدری ہے اور معنی
ثانی ما بہ الانکشاف ہے اور حاشیہ میں اول الصورۃ الحاصلۃ کو ذکر کیا اور ثانیا حصول
الصورۃ کو ذکر کیا اب الصورۃ الحاصلۃ تو معنی مصدری نہیں ہے بلکہ یہ تو ما بہ الانکشاف ہے لہذا
حاشیہ اور منہیۃ کی عبارت میں تعارض ہے۔ اس کا ایک جواب مولوی عظیم صاحب (رحمہ اللہ)
نے دیا کہ یہ ناسخ کی غلطی ہے کہ اول کی جگہ ثانی کو ذکر کردیا اور ثانی کی جگہ اول کو ذکر کردیا تو
غلام یحیی اس کا رد کرتے ہیں کہ غلطی کی طرف نسبت کرنا درست نہیں بلکہ اس کا ایک اور جواب
بن سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اول اور ثانی سے مراد اول اور ثانی فی الذکر مراد ہوتی یعنی آپ کا

اعتراض ہے لیکن یہاں اول اور ثانی سے مراد اول اور ثانی فی الرتبہ مراد ہے اور حصول الصورۃ رتبہ میں الصورۃ الحاصلۃ سے مقدم ہے کیونکہ حصول الصورۃ مصدر ہے اور الصورۃ الحاصلۃ مشتق ہے اور مصدر رتبہ میں مشتق سے مقدم ہوتی ہے۔ فافہم (غلام یحییٰ) فافہم سے غلام یحییٰ نے ایک سوال کی طرف اشارۃ کیا ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ حصول الصورۃ یہ مصدر ہے اور مصدر رتبہ میں مشتق سے مقدم ہوتی ہے اب اعتراض یہ ہے کہ مصدر انتزاعی شئی ہے اور انتزاعی کے دو وجود ہوتے ہیں ایک انتزاع سے پہلے اور ایک انتزاع کے بعد اب انتزاع سے پہلے تو انتزاعی کا اپنا وجود ہوتا ہی نہیں ہے بلکہ انتزاع سے پہلے منشاء کا ہی وجود ہوتا ہے اور انتزاع کے بعد انتزاعی کا اپنا وجود ہوتا ہے لیکن یہ ذہن میں ہوتا ہے خارج میں تو منشاء کا ہی وجود ہوتا ہے لہذا یہ مصدر رتبہ میں مشتق سے مقدم نہیں ہو سکتی۔ تو پھر جواب مولانا غلیم صاحب والا ہی ہوگا یہ تقریر تھی علامہ فضل حق خیر آبادی (رحمہ اللہ) کی بڑے استاد (رحمہ اللہ) فرماتے تھے کہ فافہم سے غلام یحییٰ نے سوال اور جواب دونوں کی طرف اشارۃ کیا ہے آپ (رحمہ اللہ) جواب کی تقریر اس طرح فرماتے تھے کہ حاصل کے دو اعتبار ہیں ایک حاصل کا اعتبار ہے حاصل من حیث حاصل اور دوسرا حاصل کی ذات کا اعتبار ہے۔ اب اگر حاصل سے مراد حاصل کی ذات لو تو اس وقت یہ منشاء انکشاف ہے اس وقت حصول اس سے مقدم نہیں ہو سکتا اور اگر حاصل سے مراد حاصل من حیث ھو حاصل تو اس وقت یہ منشاء انکشاف نہیں لہذا اس وقت حصول اس سے مقدم ہو سکتا ہے اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں۔ قولہ اقول الخ المقصود منہ الخ پیچھے میر زاہد نے تین مذاہب ذکر کئے تھے تیسرا مذہب ذکر بعض افاضل کا بعض افاضل سے مراد میر باقر داماد ہے داماد اس کو اس لیے کہتے ہیں کہ یہ کسی بڑے بادشاہ کا داماد تھا اور یہ لفظ داماد بمنزل لقب کے بن گیا۔ میر باقر داماد نے کہا کہ مورد قسمۃ معنی ثانی ہے یعنی حصول الصورۃ ہے پھر آگے اقول سے میر زاہد نے اپنی کلام ذکر کی کہ اگر مورد قسمۃ حصول الصورۃ کو بناتے ہو تو اس وقت تصور اور تصدیق میں اتحاد نوعی لازم آتا ہے

اور یہ خلاف تحقیق ہے اب غلام یحیی ذکر کرتا ہے کہ میرزاھد کی کلام کا مقصد بعض افاضل کی
رائے کو بالکلیۃ باطل کرنا ہے اور علامۃ شیرازی کے مذہب کی کلیۃ کو باطل کرنا ہے کیونکہ
بعض افاضل نے مورد قسمۃ حصول الصورۃ کو بنایا ہے اور علامہ شیرازی نے الصورۃ الحاصلۃ اور
حصول الصورۃ دونوں کو مورد قسمۃ بنایا ہے۔ قولہ لیس الا الوجود الذھنی الخ فیکون فردا الخ (غلام یحیی)
پیچھے میرزاھد نے علم کے دو معانی بیان کئے تھے پہلا معنی الصورۃ الحاصلۃ یہ مقولۃ کیف سے
ہے اور دوسرا معنی حصول الصورۃ یہ مقولۃ اضافۃ سے ہے پھر یہ تھا کہ علم کس معنی کے اعتبار
سے مورد قسمۃ ہے تو میرزاھد نے ذکر کیا کہ اس میں اختلاف ہے علامہ شیرازی کا مذہب یہ
ہے کہ علم دونوں معانی کے اعتبار سے مورد قسمۃ ہے۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ علم بمعنی ثانی اولیٰ
اول مورد قسمۃ ہے اور بعض افاضل یعنی میر باقر داماد کا مذہب یہ ہے کہ علم بمعنی ثانی مورد
قسمۃ ہے۔ پھر اس پر میرزاھد نے اعتراض کیا تھا اقول سے کہ اگر علم بمعنی ثانی یعنی حصول
الصورۃ کو مورد قسمۃ بناتے ہو تو اس وقت تصور اور تصدیق میں اتحاد نوعی لازم آتا ہے پھر
میرزاھد نے لان حصول الصورۃ الخ سے اس پر دلیل دی تھی اب غلام یحیی اس دلیل کو تفصیل
سے ذکر کرتا ہے اور دوسری دلیل بھی دے گا تو ذکر کیا کہ حصول الصورۃ اور وجود ذہنی ایک شئی
ہیں یا ایک دوسرے کے مرادف ہیں اب وجود ذہنی مطلق وجود کا ایک فرد ہے تو حصول
الصورۃ بھی مطلق وجود کا فرد بن جائے گا کیونکہ حصول الصورۃ اور وجود ذہنی میں اتحاد ہے
اب حصول الصورۃ کی دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق تو یہ وجود ذہنی کی بھی قسمیں ہوں
گئیں کیونکہ حصول الصورۃ اور وجود ذہنی میں اتحاد ہے تو اب تصور اور تصدیق وجود ذہنی کے
واسطہ سے مطلق وجود کی قسمیں بن جائیں، مطلق وجود کے افراد بن جائیں گے اور وجود
مطلق نوع حقیقی ہے اس کو کلی متکرر النوع بھی کہتے ہیں۔ کلی متکرر النوع یہ ہوتی ہے کہ
اس کا حمل اپنے آپ پر بھی ہوتا ہے اور افراد پر بھی ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں الوجود
وجود افراد پر حمل ہو اس کی مثال جیسے زید وجود، اس کے افراد اضافت سے بنتے ہیں

62

Mon Tue Wed Thu Fri Sat   Date: __/__/20

یا صفت ذکر کرنے سے بنتے ہیں مثلاً وجود زید، وجود عمرو اور وجود بکر صفت کی مثال

جیسے الوجود الذہنی، الوجود الخارجی۔ اب نوع حقیقی کے افراد اولیۃ ہوں یا ثانویہ

حصصیہ ہوں یا غیر حصصیہ یہ متحد فی الحقیقۃ ہوتے ہیں اگر یہ متحد فی الحقیقۃ نہ ہوں تو

پھر نوع حقیقی نوع حقیقی ہی نہیں رہتی لہذا ثابت ہوا کہ اگر علم بمعنی ثانی یعنی حصول

الصورۃ کو مورد قسمۃ بناتے ہیں تو تصور اور تصدیق میں اتحاد نوعی لازم آتا ہے یہ

اس وقت ہے جب مقسم نوع ہو اور اس کے نیچے اقسام صنفیں اگر مقسم کو جنس

(غلام یحیی) بنائیں اور نیچے اقسام انواع ہوں تو پھر اتحاد نوعی لازم نہیں آئے گا۔ و ایضا افراد الوجود

مطلقا الخ اب غلام یحیی اس پر دوسری دلیل دیتا ہے کہ اگر علم بمعنی ثانی یعنی حصول الصورۃ

کو مورد قسمۃ بنائے ہو تو تصور اور تصدیق میں اتحاد نوعی لازم آتا ہے حالانکہ یہ

آپس میں متباین ہیں۔ پہلی دلیل اور اس دلیل میں فرق یہ ہے کہ وہ عام تھی اور یہ

خاص ہے۔ پہلی دلیل میں ذکر کیا تھا افراد النوع الحقیقی اور یہاں دوسری دلیل میں ذکر کیا

افراد الوجود اب نوع حقیقی عام ہے اور وجود اس کی بنسبت خاص ہے تو غلام یحیی نے

دوسری دلیل دی ذکر کیا افراد الوجود مطلقا اب مطلقا کا تعلق افراد کے ساتھ بھی ہو سکتا

ہے اور وجود کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے افراد کے ساتھ ہو تو پھر مطلب ہوگا افراد مطلقا

خواہ حصصیہ ہوں یا غیر حصصیہ اور اگر وجود کے ساتھ تعلق ہو تو مطلب ہوگا وجود

مطلقا خواہ وجود ذہنی ہو یا وجود خارجی ہو اب جو وجود ہوتا ہے اس کے افراد

حصصیہ ہوتے ہیں یہ دلیل کا صغری ہے اور کبری یہ ہے کہ افراد حصصیہ مختلفۃ

الحقائق نہیں ہوتے نتیجہ آئے گا کہ وجود کے افراد مثلاً تصور اور تصدیق

مختلفۃ الحقائق نہیں حالانکہ یہ مختلفۃ الحقائق ہیں۔ ولا مخالفۃ الحقائق الخ یہاں سے

غلام یحیی نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ وجود کے

افراد حصصیہ ہوتے ہیں اور افراد حصصیہ مختلفۃ الحقائق نہیں ہوتے ان میں اتحاد ہوتا ہے

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

حالانکہ تقسیم جب کرتے ہیں تو افراد بنتے ہیں اور تعدد آتا ہے. تعدد فرع تغایر کی ہوتی ہے لہذا تصور اور تصدیق میں اتحاد نہیں بلکہ تغایر ہوگا اس کا جواب دیا کہ طبعیت کلیۃ میں یہ متحد ہیں اور تغایر ان میں اعتباری ہے. طبعیۃ کلیۃ میں متحد اس طرح ہیں کہ افراد بنتے ہیں اضافت سے یا صفت لانے سے یہ مضاف الیہ اور صفت قید ہوتی ہے اور قید خارج ہوتی ہے پیچھے ماہیت کلیۃ ہی رہ جاتی ہے. باقی تغایر ان میں اعتباری ہوتا ہے. ھذا ای خذ ھذا تو اس کو پکڑ. (غلام یحیی)

قال الاستاذ (مد اللہ ظلہ) پیچھے غلام یحیی نے ذکر کیا کہ طبعیۃ کلیۃ اور حصص کے درمیان فرق اعتباری ہوتا ہے اب غلام یحیی اپنے استاد باب اللہ کی کلام اس پر بطور تائید ذکر کرتا ہے باب اللہ صاحب، حمد اللہ کے شاگرد ہیں. باب اللہ نے اپنے استاد حمد اللہ پر دو اعتراض کیے ہیں غلام یحیی ان کو بھی ذکر کرے گا تو باب اللہ نے کہا کہ افراد حصصیۃ مضطر ہیں بعض اقوال دلالت کرتے ہیں کہ طبعیۃ کلیۃ اور حصص میں تغایر اعتباری ہے کما یقولون الخ غلام یحیی نے محاورۃ بطور دلیل ذکر کیا کہ جیسے کہتے ہیں کہ ہر مفہوم اپنے حصص کی نظر نوع حقیقی ہوتا ہے اور نوع حقیقی اور اس کے حصص کے درمیان تغایر اعتباری ہی ہوتا ہے.

وتفسیرھم الخ اب غلام یحیی حصہ کی تعریف ذکر کرتے ہیں جو استاذ باب اللہ نے ذکر کی ہے. حصہ کی تفسیر کرتے ہیں طبعیۃ ماخوذۃ مع التقیید قید خارج یہ حصہ ہے اب ان کا حصہ کی یہ تفسیر کرنا دلالت کرتا ہے کہ نوع حقیقی اور حصص کے درمیان تغایر حقیقی ہے کیونکہ اس وقت حصہ طبعیۃ کلیۃ اور تقیید کا مجموعہ ہے حصہ کی دو جزئیں ہیں طبعیۃ کلیۃ اور تقیید یہ کل ہے اور طبعیۃ کلیۃ اس کی جز ہے تو جز اور کل میں تغایر حقیقی ہوتا ہے جیسا

فتفریع التغایر الاعتباری الخ اب باب اللہ اپنے استاد پر اعتراض کرتا ہے اعتراض یہ ہے کہ حصہ کی یہ تفسیر کرنے کے بعد استاد حمد اللہ نے اس پر تفریع بٹھائی ہے وہ تفریع تغایر اعتباری ہے اور تفسیر دلالت کرتی ہے کہ طبعیۃ کلیۃ اور حصص میں تغایر حقیقی ہے صفت یہاں ایک فائدۃ ذکر کرتے ہیں وہ یہ کہ یہاں پر مضاف، مضاف الیہ اور موصوف، صفت ہو وہاں

تین چیزیں ہوتی ہیں مقید، تقیید اور قید. ان تینوں کے مجموعہ کو فرد کہتے ہیں. اگر مقید مع التقیید ہو اور قید خارج ہو اس کو حصہ کہتے ہیں اور اگر فقط مقید ہو تقیید اور قید دونوں خارج ہوں تو اس کو شخص کہتے ہیں.

(غلام یحییٰ) لہٰذا یہ تفریع کو ذکر کرنا درست نہیں۔ اور یہ تفریع حمد اللہ نے شرح سلم میں ذکر کی ہے لا یعلم وجهه تو ذکر کیا کہ اس تفریع کی وجہ ظاهر نہیں یہ نہیں کہا کہ تفریع درست نہیں یہ استاد کے ادب کرتے ہوئے ایسے الفاظ ذکر کئے ہیں۔ علی ان الجزئية الذهنية الخ اب یہاں سے باب اللہ نے استاد حمد اللہ پر دوسرا اعتراض کیا ہے غلام یحییٰ اس کو ذکر کرتا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے تقیید کو حصہ کی جز بنایا اب جزئية یا تو ذهنية ہوتی ہے یا خارجية ہوتی ہے یہاں دونوں نہیں بن سکتی جزئية ذهنية اس لیے نہیں بن سکتی کیونکہ اس وقت دو مقولوں میں اتحاد لازم آتا ہے حالانکہ مقولے آپس میں مباین ہوتے ہیں اتحاد اس طرح لازم آتا ہے کہ جو نوع حقیقی کے افراد ہوتے ہیں جن کو حصص کہا جاتا ہے ان کا آپس میں ایک دوسرے پر بھی حمل ہوتا ہے اور کل پر بھی حمل ہوتا ہے اب تقیید جو حصہ کی جز ہے وہ مقولہ اضافت سے ہے اور طبعية كلية کسی بھی مقولے سے ہو سکتی ہے تو جب تقیید کا حمل کریں گے طبعية كلية پر تو دو مقولوں میں اتحاد لازم آئے گا حالانکہ مقولے آپس میں مباین ہوتے ہیں۔ وانتفاء حمل التقييد الخ اور دوسری بات یہ کہ تقیید جزئية ذهنية اس لیے نہیں بن سکتی کہ تقیید کا حمل طبعية كلية پر نہیں ہو سکتا کیونکہ تقیید ایک انتزاعی شئی ہے اعتباری شئی ہے اور طبعية كلية نفس الامری شئی ہے تو تقیید کا طبعية كلية پر حمل کیسے ہو سکتا ہے۔ والخارجية الخ اب ذکر کرتے ہیں کہ تقیید جزئية خارجية بھی نہیں بن سکتی کیونکہ اگر تقیید کو جز خارجی بناتے ہیں پھر حصہ کی دوسری جز یعنی طبعية كلية بھی خارجی ہوگی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جز خارجی ہو اور دوسری جزء ذہنی ہو جب دونوں جزئیں خارجی ہیں اور ان کا حمل کریں گے کل پر یہ حمل دلالت کرتا ہے کہ جزء اور کل میں تغایر حقیقی ہے یہ اس حمل کے منافی ہے جس کو نوعية واجب کرتی ہے کیونکہ نوع حقیقی کے جو افراد ہوتے ہیں ان کا حمل ہوتا ہے کل پر وہاں نوع حقیقی اور افراد میں تغایر اعتباری ہوتا ہے اب اگر یہاں تقیید کو جز خارجی

(غلام یحییٰ) بناتے ہیں اور کل پر حمل کرتے ہیں تو پھر نوع حقیقی نوع حقیقی نہیں رہے گی۔ والثالث
لما ذکر کیا کہ دو ہی احتمال تھے کہ تقیید یا جزئیۃ ذہنیۃ ہے یا خارجیۃ دونوں کو
رد کر دیا اب یہاں کوئی تیسرا احتمال نہیں ہے۔ وایضا علی تقدیر عدم الدخول الخ
بعض لوگوں نے مذکورہ سوالوں کا جواب دیا تھا۔ یہاں سے ان کا رد کرتے ہیں انہوں
نے جواب یہ دیا کہ ہم تقیید کو معنون میں داخل نہیں کرتے بلکہ تقیید عنوان میں داخل
ہے اس وقت تغایر اعتباری پر تفریع بٹھانا درست ہے کیونکہ اس وقت طبعیۃ کلیۃ اور
حصہ میں تغایر اعتباری ہوگا وہ اس طرح کہ حصہ میں بھی طبعیۃ کلیۃ ہی ہے بس
فرق یہ ہے کہ یہاں تقیید عنوان میں ہے اور طبعیۃ کلیۃ میں تقیید نہیں ہے اور اس
وقت جزئیۃ والا اعتراض بھی نہیں ہوگا کیونکہ جزئیۃ والا اعتراض اس وقت ہوتا ہے
جب تقیید معنون میں ہے اب تقیید عنوان میں ہے یہ ایک اعتباری شئی ہے
لہذا جزئیۃ والا اعتراض نہیں ہوگا۔ تو ایضا سے ان کا رد کیا کہ اگر آپ تقیید کو عنوان
میں داخل کرتے ہو تو پھر متاخرین کی رائے پر حصہ اور شخص میں فرق باقی نہیں رہے
گا کیونکہ شخص میں فقط مقید ہوتا ہے تقیید اور قید دونوں خارج ہوتی ہیں تو اب
حصہ میں کہا کہ تقیید عنوان میں ہے یہ ایک اعتباری شئی ہے یہ ایسے ہی ہے کہ
تقیید ہے ہی نہیں تو حصہ اور شخص میں فرق نہیں رہے گا۔ علی رای المتاخرین
ذکر کیا تھا اس سے پتہ چلتا ہے کہ متقدمین کی رائے کوئی اور ہے ان کے نزدیک
مقید مع القید قید کو شخص ہی کہتے ہیں یہ شخص ہے تو متقدمین کے مذہب پر تو
حصہ اور شخص میں واضح فرق ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک حصہ ہے ~~مقید مع القید~~
مقید مع التقیید اور شخص ہے مقید مع القید لہذا اعتراض متاخرین کے مذہب پر
ہوگا۔ اللھم الا اب اس کا جواب دیتے ہیں اللھم سے جواب دیا ہے یہ جواب کی
کمزوری پر دلالت کرتا ہے کہ ان شاء اللہ جواب تو ہم دے رہے ہیں لیکن ہے کمزور

اگر تو صدق کرے گا تو جواب بن جائے گا. تو کہا کہ اگر ہم غایۃ تکلف کریں اور کہیں کہ
تقیید حصہ کے عنوان اور مفہوم میں داخل ہے معنون اور مقصود میں داخل نہیں ہے تو
پھر بھی شخص اور حصہ میں فرق باقی رہے گا وہ اس طرح کہ حصہ ہے مقید مع التقیید
اگرچہ تقیید عنوان میں ہے اور شخص فقط مقید ہے لہذا عنوانی فرق تو آ ہی جائے
گا اسی طرح تفریع ذکر کرنا بھی درست ہوگا تفریع ذکر کی ہے اس بنا پر کہ نوع حقیقی
اور حصص میں تغایر اعتباری ہے تفریع ذکر کرنا اس لیے درست ہے کہ اس وقت
تقیید حصہ کے معنون میں تو ہے نہیں صرف عنوان میں ہے عنوان ایک اعتباری
شئی ہے اور طبعیۃ کلیۃ میں تو تقیید ہے ہی نہیں لہذا طبعیۃ کلیۃ اور حصہ میں اتحاد ذاتی
اور تغایر اعتباری ہوگا وہ بھی ہوگا عنوان کے اعتبار سے. اس کی ایک مثال دیتے
ہیں کہ تقیید عنوان میں ہے معنون میں نہیں ہے وہ یہ ہے کہ فعل کے دو معانی ہیں
ایک معنی مطابقی اور دوسرا معنی تضمنی معنی مطابقی ہے حدث، زمان، نسبت الی
الفاعل اور تضمنی معنی ہے حدث. یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ فعل کا معنی ہے
حدث، زمان، نسبت الی الفاعل اب نسبۃ تو غیر مستقل ہوتی ہے باقی حدث اور
زمان مستقل ہیں تو جو مستقل اور غیر مستقل سے مرکب ہو وہ غیر مستقل ہوتا ہے
لہذا فعل غیر مستقل ہوا حالانکہ فعل تو مستقل ہوتا ہے تو اس کا جواب یہی دیتے
ہیں کہ فعل مستقل ہی ہے اس کو مستقل معنی تضمنی یعنی حدث کی نظر سے کہتے
ہیں باقی زمان اور نسبۃ الی الفاعل یہ عنوان میں داخل ہے معنون میں داخل
نہیں ہے. کما ان النسبۃ الخ اب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ تقیید حصہ کے عنوان میں (غلام یحییٰ)
داخل ہے معنون میں داخل نہیں ہے جیسے نسبت مفہوم قضیہ میں داخل ہے حقیقت
قضیہ میں داخل نہیں ہے. مفہوم قضیہ معنی اجمالی ہوتا ہے یعنی اس میں یہ لحاظ
نہیں کرتے کہ یہ موضوع ہے یہ محمول ہے مثلاً ہم سفید دیوار کو دیکھتے ہیں تو ہمارے ذہن

میں مفہوم جاتا ہے کہ دیوار سفید ہے لیکن یہاں موضوع اور محمول کا اعتبار نہیں
ہوتا صرف اجمال ہوتا ہے اور حقیقۃ قضیہ میں تفصیل ہوتی ہے ہم کہتے ہیں
الجدار ابیض یہاں موضوع اور محمول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اب جو نسبۃ ہوتی
ہے موضوع اور محمول کے درمیان جس کو معنی لا ابلی کہتے ہیں یہ مفہوم قضیہ میں
تو داخل ہوتی ہے لیکن حقیقۃ قضیہ میں داخل نہیں ہوتی ایسے ہی تقیید حصہ
(غلام یحییٰ) کے عنوان میں ہے لیکن معنون میں نہیں ہے۔ وکما ان التشخص الخ اب اس پر
دوسری دلیل دیتے ہیں کہ تقیید حصہ کے عنوان میں ہے معنون میں نہیں جیسے
تشخص شخص کے عنوان میں تو داخل ہوتا ہے لیکن معنون میں داخل نہیں ہوتا۔
یہ متاخرین کے مذہب پر ہے باقی محققین کا مذہب یہ ہے کہ مقید مع القید
قید معنون میں ہے یہ شخص ہے۔ مقید، قید اور تقیید تین کا مجموعہ یہ فرد ہے اور
مقید مع التقیید یہ حصہ ہے۔ والفرق بینھا وبین التشخص الخ اب یہاں سے دوسرا
جواب دیتے ہیں کہ اگر کہیں کہ تقیید حصہ کے معنون میں نہیں عنوان میں ہے
پھر بھی حصہ اور شخص میں فرق ہوگا وہ فرق عنوان کے اعتبار سے ہوگا وہ
اس طرح کہ حصہ اور شخص دونوں کا معنون طبعیۃ کلیۃ ہے اگر یہ اعتبار کریں کہ
طبعیۃ کلیۃ مقترن ہے عوارضات کے ساتھ تو یہ شخص ہے اور اگر یہ اعتبار کریں کہ
طبعیۃ کلیۃ مقترن ہے نسبت توصیفیہ اور اضافۃ کے ساتھ تو یہ حصہ ہے۔ کما فی
موضوع المھملۃ القدمائیۃ الخ اب اس پر دلیل ہیں کہ شخص اور حصہ میں
فرق باعتبار عنوان کے ہے تو ذکر کیا کہ ایک قضیہ ہے مھملۃ قدمائیہ اور ایک قضیہ ہے
طبعیۃ دونوں کا موضوع طبعیۃ کلیۃ ہی ہوتی ہے فرق یہ ہوگا کہ مھملۃ قدمائیہ کا موضوع
کلی من حیث ھی ھی ہوگی اور طبعیۃ کا موضوع کلی من حیث کلی ہوگی اور دوسرا یہ کہ
مھملۃ قدمائیہ احکام عامۃ کا بھی متحمل ہوتا ہے اور خاصۃ کا بھی متحمل ہوتا ہے مثلاً الانسان

نوع بھی کہہ سکتے ہیں اور الانسان زید بھی کہہ سکتے ہیں. باقی طبعیۃ صرف احکام عامۃ میں
منحصر ہوتا ہے یہاں الانسان نوع کہہ سکتے ہیں لیکن الانسان زید نہیں کہہ سکتے. فارتفع (غلام یحییٰ)
الاضطراب الخ اب نتیجہ ذکر کرتا ہے کہ اضطراب ختم ہو گیا اور حصہ کی تفسیر
لبر جو تعریف ذکر کی ہے وہ بھی درست ہو گئی آگے ذکر کیا کہ یہ جو میں تقریر کی ہے یہ
میرے لیے اب ظاہر ہوئی ہے ہو سکتا ہے اللہ تبارک و تعالیٰ اس کے بعد کوئی اور امر پیدا
فرمادے. یقول عبد العاصی الخ اب یہاں سے غلام یحییٰ کی عبارت شروع ہوتی ہے
~~غلام یحییٰ ذکر کرتا ہے کہ عبد عاصی کہتا ہے~~ پیچھے غلام یحییٰ نے استاد باب اللہ کی عبارت
نقل کی تھی تو غلام یحییٰ کہتا ہے کہ استاد کی کلام توضیح اور تنقیح کی طرف محتاج ہے اس
لیے آگے استاد کے کلام کی توضیح اور تنقیح کرتا ہے. توضیح کا مطلب ہوتا ہے کلام میں
اجمال ہوتا ہے اس کی تفصیل کر دی جاتی ہے اور تنقیح یہ ہوتی ہے کہ کلام مشتبہ ہوتی
ہے اس کی وضاحت کرتے ہیں تاکہ شبہ دور ہو جائے. قولہ لامتناع الاتحاد الخ لان التغیر
پیچھے استاد کی کلام میں آ چکا تھا لامتناع الاتحاد وہاں ذکر کیا تھا کہ آپ نے حصہ کی تفسیر
میں تغیر کو جز بنایا اب جزئیۃ یا ذہنی ہوتی ہے یا خارجی ہوتی ہے جز ذہنی نہیں
بن سکتی کیونکہ اس وقت دو مقولوں میں اتحاد لازم آتا ہے حالانکہ مقولے آپس
میں متبائن ہوتے ہیں. اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ مقولے متبائن
ہوتے ہیں ان میں مغایرت ہوتی ہے یہ مغایرت کیسے ہوتی ہے حالانکہ کبھی مقولے
متحد بھی ہوتے ہیں. یہاں کلام کی توضیح کی ضرورت تھی اس لیے غلام یحییٰ سوال کا
جواب دیتا ہے استاد باب اللہ کے کلام کی توضیح کرتا ہے کہ یہاں مقولوں میں مغایرت
اس طرح ہے کہ تغیر مقولۃ اضافۃ سے ہے اور طبعیۃ کبھی مقولۃ جوہر سے ہوتی ہے
اور کبھی غیر جوہر سے ہوتی ہے اور یہ مقولے آپس میں متبائن ہیں. قولہ الحمل الموجب الخ
بالنظر الی تنافی حمل الطبعیۃ الخ پیچھے استاد کی کلام میں آیا تھا کہ تغیر جزئیۃ خارجیۃ بھی

نہیں بن سکتی کیونکہ اگر تقیید کو جز خارجی بناتے ہیں اور کلی پر حمل کرتے ہیں تو پھر نوع حقیقی نوع حقیقی نہیں رہے گی۔ تو وہاں عبارت ذکر کی تھی تنافی الحمل الموجب للنوعیۃ اب یہاں ظاہر ظاہر تو یہی تھا کہ حمل موجِب ہے نوعیۃ کا حالانکہ حمل تو نوعیۃ کا موجِب نہیں ہوتا مثلاً بعض الحیوان کاتب میں کاتب کا حمل ہوا ہے حیوان پر لیکن حیوان نوع تو نہیں بلکہ جنس لہذا حمل نوعیۃ کا موجِب نہیں ہے تو اس کا یہ کلام میں اشتباہ پیدا ہو گیا تھا تنقیح کی ضرورت تھی اس لیے غلام یحییٰ نے بالفتح سے اس کا جواب دیا کہ موجب کو جیم کے کسرہ کے ساتھ نہیں بلکہ فتح کے ساتھ پڑھنا ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ خارجیۃ منافی ہے اس حمل کے جو موجَب ہے نوعیۃ کا اور حمل کی موجِب نوعیۃ ہے یعنی نوعیۃ اس بات کی موجِب ہے کہ خارجیۃ

(غلام یحییٰ) منافی ہے اس حمل کے جو الحصہ طبعیۃ کا افراد پر ہے۔ قولہ ولا ثالث لھما اذ الاول الجزئیۃ الذھنیۃ الخ پیچھے استاد کی کلام میں عبارت آئی تھی ولا ثالث لھما وہاں ذکر کیا تھا کہ تقیید کو آپ نے جز بنایا حصہ کی یہ جزئیۃ ذہنیۃ ہے یا خارجیۃ ہے یہ دونوں نہیں بن سکتی اور اس کے علاوہ کوئی تیسرا احتمال نہیں ہے۔ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ جزئیۃ ذہنیہ اور جزئیۃ خارجیۃ کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے حالانکہ یہ ہو سکتا ہے کہ نہ جزئیۃ ذہنیہ ہو اور نہ خارجیۃ ہو بلکہ کوئی تیسرا مرتبہ ہو وہ ہے مرتبہ برزخ مرتبہ برزخ مرتبہ معلوم اور مرتبہ قیام کے درمیان ہوتا ہے یہاں استبعاد بنتی ہے اب ہو سکتا ہے کہ جزئیۃ خارجیۃ نہ ہو کیونکہ یہ اس وقت ہوگی جب تقیید خارج میں ہو اور جزئیۃ ذہنیہ بھی نہ ہو کیونکہ جزئیۃ ذہنیہ اس وقت بنے گی جب مرتبہ قیام میں ہو ~~ہو~~ سکتا ہے کہ یہ مرتبہ برزخ میں ہو لہذا جزئیۃ ہوگی لیکن ذہنیہ اور خارجیۃ نہیں ہوگی۔ اب اس کا جواب دیتے ہیں کہ جزئیۃ ذہنیہ اور خارجیۃ

87

Mon Tue Wed Thu Fri Sat

Date: __/__/20__

کے علاوہ کوئی تیسرا امر تبھی نہیں ہے کیونکہ جزئیۃ ذہنیۃ یہ ہوتی ہے کہ اگر ایک جزء ذہنی
ہے تو دوسری جزء بھی ذہنی ہوگی ان اجزاء کا آپس میں بھی اتحاد ہوگا
اور کل کے ساتھ بھی اتحاد فی الوجود ہوگا اور جزئیۃ خارجیۃ اس کے مخالف ہے اگر
ایک جزء خارجی ہوئی تو دوسری جزء بھی خارجی ہوگی لیکن یہاں اجزاء خارجیۃ میں
اور کل میں اتحاد فی الوجود نہیں ہوتا بلکہ تغایر ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک
جزء خارجی اور ایک جزء ذہنی ہو اور جزء ذہنی کے اعتبار سے کل پر حمل درست ہو
اور جزء خارجی کے اعتبار سے حمل درست نہ ہو۔ فذہنیۃ احدہما الخ اب اس
پر دلیل دیتے ہیں کہ اگر ایک جزء ذہنی ہوئی تو دوسری جزء بھی ذہنی ہوگی کیونکہ
اجزاء ذہنیۃ میں اتحاد ہوتا ہے اور اتحاد نسبۃ متکررۃ سے ہے نسبۃ متکررۃ کا مطلب
ہے کہ جانبین سے نسبت ہوگی اگر ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہے تو دوسرا
پہلے کے ساتھ متحد ہوگا ایسا نہیں ہو سکتا ایک شئی دوسری کے ساتھ متحد ہو
اور دوسری پہلی کے ساتھ متحد نہ ہو۔ اسی طرح اجزاء خارجیۃ میں تغایر ہوتا
ہے اور تغایر بھی نسبۃ متکررۃ سے ہے اگر ایک جزء دوسری کے مغایر ہو تو دوسری
جزء پہلی جزء کے مغایر ہوگی ایسے نہیں ہو سکتا کہ پہلی جزء دوسری کے مغایر ہو
لیکن دوسری پہلی کے مغایر نہ ہو۔ لہٰذا اب یہ احتمال نہیں نکل سکتا کہ ایک
جزء ذہنی ہو اور دوسری جزء خارجی ہو یہ احتمال ساقط ہے۔ قولہ وایضا علی تقدیر
لا یقال یمکن الفرق الخ پیچھے استاذ کی کلام میں آیا تھا ایضا علی تقدیر وہاں بعض لوگوں کا
رد کیا تھا انہوں نے کہا تھا کہ تقیید حصہ کے عنوان میں معنون میں نہیں ہے لہٰذا
جزئیۃ والا اعتراض نہیں ہوگا ان کا رد کیا تھا کہ اگر تقیید کو عنوان میں داخل کرتے ہو تو
پھر حصہ اور شخص میں فرق نہیں رہے گا۔ اس کا بعض لوگوں نے جواب دیا اب
علامہ یہی ان کا رد کرتا ہے انہوں نے جواب دیا کہ اگر تقیید کو حصے کے عنوان میں

داخل کرتے ہیں تو پھر بھی حصہ اور شخص میں فرق ہوگا وہ اس طرح کہ ہم کہتے
ہیں کہ حصہ اور شخص دونوں میں طبیعۃ ہے لیکن حصہ میں طبیعۃ اعتباریۃ
اور شخص میں طبیعۃ حقیقیۃ ہے تو طبیعۃ کے اعتبار سے حصہ اور شخص
(غلام یحیی) میں فرق آجائے گا اذ لو کان الامر الخ سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر یہ کہیں کہ
حصہ میں طبیعت اعتباریۃ اور شخص میں طبیعۃ حقیقیۃ ہے تو پھر حصہ اور
شخص آپس میں قسیم نہیں بن سکتے حالانکہ وہ آپس میں قسیم ہیں قسیم
اس لیے نہیں بن سکتے کہ دو قسیموں کے لیے شرط ہے کہ ان کا مقسم ایک ہو
یہاں مقسم ایک نہیں ہے کیونکہ حصہ میں طبیعت اعتباریۃ ہے اور شخص میں
حقیقیۃ ہے۔ قال المحشی الخ اب غلام یحیی محشی میر زاہد کی کلام بطور تائید
ذکر کرتا ہے کہ دو قسیموں کے لیے ضروری ہے کہ ان کا مقسم ایک ہو۔ ذکر کرتے ہیں
کہ خارج میں کوئی بھی چیز ہو جو مخصوص ہو عوارضات مخصوصۃ کے ساتھ عوارضات مخصوصۃ
کا مطلب یہ ہے کہ اس کی صفت ذکر کردی جائے یا مضاف الیہ ذکر کر دیا تو وہاں تین چیزیں
ہوتی ہیں مقید، تقیید اور قید۔ مقید، تقیید اور قید ان تینوں کے مجموعۃ کو فرد کہتے
ہیں۔ مقید مع التقیید کو حصہ کہتے ہیں اور فقط مقید کو شخص کہتے ہیں۔ لیکن محشی کی
تقریر تھوڑی سی اور انداز سے ہے محشی نے کہا کہ خارج میں کوئی بھی چیز جو عوارضات
مخصوصۃ کے ساتھ مخصوص ہو اس کو شخص کہتے ہیں اور ذہن کو عقل کو بڑا تصرف
حاصل ہے اگر عقل خارجی تشخصات سے قطع نظر کرکے پھر تصور کرے تو اس مطلق
الشئ کہتے ہیں یہ کلی طبعی ہے اور اگر کلی طبعی کے ساتھ تقیید اور قید دونوں داخل ہوں
تو اس کو فرد کہتے ہیں اور اگر کلی طبعی کے ساتھ صرف تقیید داخل ہو، قید خارج ہو تو اسے
حصہ کہتے ہیں تو اب اس پر تائید آگئی کہ حصہ قسیموں کے لیے مقسم کا ایک ہونا ضروری
ہے اب جب یہاں شخص، فرد اور حصہ آپس میں قسیم ہیں اور ان کا مقسم ایک ہے۔

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

(غلام یحیی)

قولہ علی رای المتأخرین الخ ای البعض الخ پیچھے استاد کی کلام میں ذکر کیا تھا علی رای
المتأخرین بعض لوگوں نے جواب دیا تھا کہ تقیید حصہ کے عنوان میں داخل ہے معنون
میں نہیں لہذا جزئیۃ والا اعتراض نہیں ہوگا اس جواب کا رد کیا تھا کہ اگر تقیید کو عنوان
میں داخل کرتے ہو تو پھر متاخرین کی رائے پر حصہ اور شخص میں فرق نہیں رہے گا۔
اب یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ آپ
نے کہا کہ متاخرین کی رائے پر شخص اور حصہ میں فرق نہیں رہے گا حالانکہ متاخرین
کا مذہب بھی تو متقدمین والا ہے وہ کہتے ہیں کہ مقید مع القید یہ شخص ہے اور
مقید مع التقیید یہ حصہ لہذا شخص اور حصہ میں واضح فرق ہے تو اس کا جواب دیا
کہ جو ہم نے کہا ہے کہ متاخرین کی رائے پر شخص اور حصہ میں فرق نہیں ہوگا اس
سے مراد بعض متاخرین ہیں جو مقید کے ساتھ قید کو شخص کا اعتبار نہیں کرتے کہتے ہیں کہ
فقط مقید شخص ہے ورنہ اکثر متاخرین کا مذہب متقدمین والا ہی ہے وہ کہتے ہیں کہ
مقید مع القید یہ شخص ہے۔ اور بعض عبارتیں بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ قولہ
الا ان یتکلف غایۃ التکلف فان الظاہر الخ پیچھے استاد کی کلام میں عبارت ذکر کی تھی الا ان
یتکلف غایۃ التکلف۔ یہاں سوال کا جواب دیا تھا سوال تھا کہ اگر تقیید کو حصہ کے عنوان
میں داخل کرتے ہو تو پھر شخص اور حصہ میں فرق نہیں ہوگا اس کا جواب دیا تھا کہ ہم
غایۃ تکلف سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر کہیں کہ تقیید حصہ کے عنوان میں داخل ہے پھر بھی
حصہ اور شخص میں فرق ہے کیونکہ حصہ مقید مع التقیید ہے اگرچہ تقیید عنوان
قید صرف عنوان میں ہے معنون سے خارج ہے۔
میں ہے اور شخص فقط مقید ہے لہذا عنوانی فرق آجائے گا اب یہاں ایک سوال ہوتا
ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ تکلف کس طرح ہے یہ تو واضح
ہے کہ تقیید حصہ کے عنوان میں ہے معنون میں نہیں اور قید شخص کے عنوان میں
ہے معنون سے خارج ہے لہذا عنوانی فرق آجائے گا اس کا جواب دیتے ہیں کہ تکلف

اس طرح ہے کہ تقیید اور قید کے دخول اور خروج کے لیے ضروری ہے کہ امر واحد کی
طرف نسبۃ ہو لیکن یہاں امر واحد کی طرف نسبت نہیں مثلاً اگر کہیں کہ حصہ
میں تقیید عنوان میں داخل ہے معنون سے خارج ہے تو پھر قید کے
بارے میں بھی یہی کہیں گے کہ عنوان سے خارج ہے اور اگر قید کے بارے
میں کہیں کہ معنون سے خارج ہے تو تقیید کے بارے میں بھی یہی کہیں گے کہ معنون
میں داخل ہے پھر امر واحد کی طرف نسبۃ ہوگی لیکن یہاں ایسا نہیں ہے تقیید
کے بارے میں کہا کہ عنوان میں داخل ہے اور قید کے بارے میں کہا کہ معنون سے
خارج ہے یہ تکلف ہے لہذا کہنا چاہیے تھا کہ تقیید حصہ کے معنون میں داخل ہے
اور قید معنون سے خارج ہے۔ فانہ لا ستر الخ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی (غلام یحیی)
نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر یہ کہیں کہ تقیید حصہ کے عنوان
میں داخل ہے اور قید حصہ کے عنوان سے خارج ہے پھر بھی تو امر واحد کی
طرف نسبۃ ہوگئی اس کا جواب دیا کہ یہ کہنا درست نہیں کہ قید حصہ کے عنوان سے
خارج ہے کیونکہ قید عنوان میں داخل ہے وہ خارج نہیں ہو سکتی۔ فالقول بخلافہ الخ
لہذا تقیید کے دخول کے وقت کہنا کہ عنوان میں داخل ہے اور قید کے خروج کے
وقت کہنا کہ معنون سے خارج ہے یہ امر واحد کی طرف نسبۃ نہیں یہ تکلف ہے۔
قولہ یقال ان الدخول فی المفہوم الخ کما مر الخ پیچھے استاذ باب اللہ کی عبارت ذکر کی تھی
یقال ان الدخول فی المفہوم وہاں سوال کا جواب دیا تھا سوال یہ تھا کہ اگر تقیید کو حصہ کے
عنوان میں داخل کرتے ہو تو حصہ اور شخص میں فرق نہیں رہے گا تو اس کا
جواب دیا تھا کہ اگر تقیید کو حصہ کے عنوان میں داخل کرتے ہیں تو پھر بھی حصہ اور
شخص میں فرق ہوگا وہ عنوانی اعتبار سے ہوگا کیونکہ حصہ میں تقیید ہے اگرچہ
عنوان میں ہے اور شخص میں تو تقیید ہے ہی نہیں لہذا عنوانی فرق ہے۔ اب

Mon | Tue | Wed | Thu | Fri | Sat Date: __/__/20

غلام یحییٰ میر باقر داماد جو شیعوں کا بڑا ہے اس کی عبارت کو بطور تائید ذکر کرتا
ہے کہ تقیید حصہ کے عنوان میں داخل ہے معنون میں داخل نہیں میر باقر داماد نے یہ
کلام اپنی کتاب افق المبین میں ذکر کی ہے. وہاں اس نے کہا کہ تقیید کی
طرف نظر کریں اس اعتبار سے کہ یہ غیر مستقل ہے معنی رابطی ہے انتزاعی چیز ہے.
صرف لحاظ میں ہے ملحوظ میں ہے نہیں اس وقت تقیید صرف عنوان میں داخل
ہوگی معنون سے خارج ہوگی لہٰذا اس کی بنا پر تائید آگئی کہ تقیید عنوان میں داخل ہے
معنون سے خارج ہے اور اگر تقیید کو ملتفت الیہ بالذات بنائیں یعنی لحاظ کریں کہ
یہ طبیعت کلیہ کے ساتھ معتبر ہے اس وقت تقیید معنون میں داخل ہوگی عنوان سے
خارج ہوگی اس وقت دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک تو یہ کہ اس وقت تقیید قید
بن جائے گی تقیید نہیں رہے گی ~~[illegible]~~ جب تقیید قید بن جائے
گی تو پھر مقید اور قید کے درمیان تقیید کا ہونا تو ضروری ہے پھر تقیید اور نکالیں
گے جب اس کو بھی ملتفت الیہ بالذات بنائیں گے تو وہ بھی قید بن جائے گی
اور تقیید اور نکالنی پڑے گی اس طرح یہ سلسلہ لاالی نہایۃ چلا جائے گا لہٰذا تقیید
کی طرف اس اعتبار سے نظر کرنی چاہیے کہ یہ غیر مستقلہ ہے اس وقت یہ تقیید عنوان
(غلام یحییٰ) میں داخل ہوگی معنون سے خارج ہوگی. لئلا یرجع الخ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام
یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ اگر تقیید کو ملتفت الیہ
بالذات بنائیں تو اس وقت تقیید قید بن جائے گی اب سوال یہ ہے کہ قید تو پہلے
بھی ہے مثلاً غلام زید میں زید قید ہے یہ تقیید کیسے قید بنے گی اس کا جواب دیا کہ یہ
تقیید قید بنے گی لیکن یہ اس قید کا غیر ہوگی جو پہلے قید موجود ہے. بل یجب الا ،،
یستشعر الخ غلام یحییٰ ذکر کرتا ہے کہ تقیید کا یہی اعتبار کرنا چاہیے کہ یہ غیر مستقلہ ہے اس
وقت یہ عنوان میں داخل ہوگی اگر تقیید کو ملتفت الیہ بالذات بناتے ہیں تو پھر یہ
اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس وقت حصہ فرد بن جائے گا وہ اس طرح کہ فرد

تقیید قید بن جائے گا کی اور مقید اور قید کے درمیان التقیید کا یہ ناظروں) بہیر تقیید اور نکالیں گے جب اس کو بھی ملتفت الیہ بالذات بنایا تو وہ بھی قید بن جائے (غلام یحییٰ) گی اور تقیید اور ہو گی اس طرح یہ سلسلۃ لا الی نھایۃ چلتا جائے گا۔ ولذلک اب میر زاہد نتیجہ ذکر کرتا ہے کہ تقیید کو غیر مستقلۃ اعتبار کیا جائے ملتفت الیہ بالذات نہ بنایا جائے اس وقت کلی اپنے افراد جن کو حصص کہتے ہیں نوع ہو گی اور نوع اور حصہ میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوگا وہ ہو گا عنوان کے اعتبار سے کہ حصہ مقید مع التقیید ہے اگرچہ تقیید عنوان میں ہے اور نوع میں تو تقیید نہیں لہذا عنوان کے اعتبار سے فرق آجائے گا۔ اسی طرح حصہ اور شخص میں بھی عنوان کے اعتبار سے فرق آجائے گا کیونکہ حصہ میں تقیید ہوتی ہے اگرچہ عنوان میں ہے اور شخص تو صرف مقید ہوتا ہے لہذا عنوان کے اعتبار سے فرق آجائے گا۔ قولہ کما ان النسبۃ الخ ای علی ان المحشی الخ پیچھے استاذ باب اللہ کی کلام میں ذکر آیا تھا کما ان النسبۃ وہاں اس پر دلیل دی تھی کہ تقیید حصہ کے عنوان میں داخل ہے معنون سے خارج ہے جیسے نسبۃ قضیہ کے مفہوم میں تو داخل ہے لیکن حقیقت قضیہ سے خارج ہے۔ اب یہاں ایک سوال تھا غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ تھا کہ یہ جو آپ نے ذکر کیا کہ نسبۃ مفہوم قضیہ میں داخل ہے حقیقت قضیہ میں داخل نہیں اس پر اجماع ہے یا کسی خاص فرد کا یہ مذہب ہے تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دے دیا کہ یہ محشی یعنی میر زاہد کا مذہب ہے ان کے نزدیک نسبۃ حقیقیۃ قضیہ میں داخل نہیں مفہوم قضیہ میں داخل ہے مفہوم قضیہ معنی اجمالی ہوتا ہے اس میں موضوع محمول کا اعتبار نہیں ہوتا اور حقیقت قضیہ یہ معنی تفصیلی ہوتا ہے اس میں موضوع اور محمول کا اعتبار ہوتا ہے۔ تو میر زاہد کا مذہب ہے کہ نسبۃ حقیقت قضیہ میں

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

داخل نہیں حقیقۃ قضیہ موضوع اور محمول ہے نسبت صرف ان کے درمیان للرابطۃ

ہے۔ قولہ والفرق بینھا وبین الشخص الخ یعنی ان معنون الشخص الخ پیچھے استاذ باب اللہ (غلام یحیی)

کی کلام میں ذکر آیا والفرق بینھا وبین الشخص وہاں سوال کا دوسرا جواب دیا تھا سوال

تھا کہ اگر تقیید کو حصہ کے عنوان میں داخل کرتے ہیں تو حصہ اور شخص میں

فرق نہیں رہے گا اس کا جواب دیا تھا کہ حصہ اور شخص میں فرق باعتبار عنوان کے

ہے اب غلام یحیی جواب کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ شخص اور حصہ میں فرق

باعتبار عنوان کے ہے کیونکہ شخص اور حصہ دونوں کا معنون حقیقت ایک

ہے وہ ہے طبعیۃ کلیۃ لیکن پھر بھی عنوان کے اعتبار سے ان میں فرق ہے کیونکہ

طبعیت کلیۃ کے دو لحاظ ہیں اگر یہ لحاظ کریں کہ طبعیت کلیۃ مقترن ہے عوارضات

خارجیۃ کے ساتھ تو یہ شخص ہے اور اگر یہ لحاظ کرو کہ طبعیۃ کلیۃ مقترن ہے

نسبۃ توصیفیۃ یا اضافۃ کے ساتھ تو یہ حصہ ہے اب مسمی واحد ہے لیکن اسم

مختلف ہیں وہ باعتبار عنوان کے مختلف ہیں۔ کما ان مصداق موضوع المعملۃ الزمانیۃ الخ

اب غلام یحیی اس پر دلیل دیتا ہے کہ مسمی واحد ہے اور اسم مختلف ہے

وہ اعتبار مختلف ہونا کی وجہ سے ہے جیسے قضیہ معملۃ قدمائیۃ اور طبعیۃ دونوں

کا موضوع نفس طبعیۃ ہے لیکن اعتبار مختلف ہونے کی وجہ سے ان میں فرق ہے

معملۃ قدمائیۃ کا موضوع ہوتا ہے ماہیت من حیث ھی ھی یہ احکام خاصہ کا حامل

ہوتا ہے عامۃ کا حامل نہیں ہوتا یعنی الانسان زید کہہ سکتے ہیں الانسان نوع نہیں کہہ

سکتے اور قضیہ طبعیۃ کا موضوع کلی من حیث کلی ہوتا ہے یہ احکام عامۃ کا حامل

ہوتا ہے خاصۃ کا حامل نہیں ہوتا کیونکہ جب عموم والی حیثیت لگائی تو خصوص

کی نفی ہوگئی یہاں الانسان نوع کہہ سکتے ہیں الانسان زید نہیں کہہ سکتے۔ لکن یشکل الخ

اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ جب

ہے کیونکہ حقیقت قضیہ کی تعریف کرتے ہیں ھو موضوع و محمول بشرط النسبۃ اب شئی کی شرطیں

شئی سے خارج ہوتی ہیں اس لیے حقیقت قضیہ موضوع اور محمول ہے نسبۃ حقیقت قضیہ سے خارج ہے۔

شخص اور حصہ میں فرق باعتبار عنوان کے ہے لیکن دونوں کا معنون ایک ہے تو
تعبیر کیا وجہ ہے کہ افراد حصصیہ کو اعتباریہ کہتے ہیں اور افراد شخصیہ کو حقیقیہ خارجیہ
(علامہ یحیی) کہتے ہیں: اللھم الخ سے علامہ یحیی نے اس کا جواب دیا ہے اللھم سے جواب دینا جواب
کے ضعف کی طرف اشارہ کرتا ہے انہوں نے جواب دیا کہ یہاں بھی فرق باعتبار
عنوان کے ہے وہ اس طرح کہ حصہ میں (کے عنوان) تقیید ہوتی ہے اور تقیید ایک اعتباری
شئی ہے اس لیے افراد حصصیہ کو اعتباریہ کہتے ہیں اور شخص کے عنوان میں
تقیید نہیں ہوتی اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں اس لیے افراد شخصیہ کو
حقیقیہ، خارجیہ کہتے ہیں واما الاشکال الخ یہاں ایک اور سوال ہوتا ہے سوال
یہ ہے کہ جب شخص اور حصہ میں فرق باعتبار عنوان کے ہے اور معنون دونوں
کا ایک ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ افراد شخصیہ کو موجودات خارجیہ کہتے ہیں
اور افراد حصصیہ کو امورات ذہنیہ کہتے ہیں اور یہ جو آپ نے جواب دیا
(کہ یہاں بھی) کہ عنوان کے اعتبار سے فرق ہے یہ جواب یہاں نہیں چل سکتا کیونکہ شخص
اور حصہ میں تو طبعیت کلیۃ ایک تھی اس لیے کہہ دیا کہ شخص اور حصہ میں فرق
باعتبار عنوان کے ہے یہاں یہ جواب نہیں چل سکتا کیونکہ یہ اعتراض باعتبار
معنون کے ہے طبعیۃ کلیۃ کے ہے یہاں طبعیۃ کلیۃ ایک نہیں کیونکہ حصہ میں
طبعیۃ کلیۃ اعتباریۃ ہے اور شخص میں طبعیۃ کلیۃ خارجیۃ ہے لہذا یہاں عنوان
والا جواب دینا کہ عنوان کے اعتبار سے فرق ہے نفع نہیں دے گا فافہم سے
علامہ یحیی نے سوال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے یہاں بھی طبعیۃ کلیۃ
ایک ہے اس لیے یہ جواب بن سکتا ہے کہ عنوان کے اعتبار سے فرق ہے طبعیۃ
کلیۃ ایک اس طرح ہے کہ شخص میں اعتبار ہوتا ہے کہ طبعیت کلی مقترن ہے عوارضات
کے ساتھ اور یہ عوارضات خارج میں ہوتے ہیں اس لحاظ سے طبعیۃ کلیۃ کو خارجیۃ

Mon Tue Wed Thu Fri Sat   Date: __/__/20

کہہ دیا اور افراد شخصیۃ کو موجودات خارجیۃ کہہ دیا اور حصہ میں یہ اعتبار ہوتا ہے کہ طبیعت کلی مقترن ہے نسبت کے ساتھ اب نسبت ذہن میں ہوتی ہے اس کے لحاظ سے طبیعت کلیۃ کو ذہنیہ کہہ دیا اور افراد حصصیۃ کو موجودات ذہنیۃ کہہ دیا باقی شخص اور حصہ دونوں میں طبیعت کلیۃ ہوتی ایک ہی ہے۔

(غلام یحیی) قولہ وافرادہ افراد حصصیۃ قال المحشی فی حاشیتہ الخ پیچھے علم کے دو معانی ذکر کئے تھے الصورۃ الحاصلۃ اور حصول الصورۃ پھر یہ تھا کہ علم کس معنی کے اعتبار سے مورد قسمۃ ہے اس میں تین مذاہب تیسرا مذہب تھا میر باقر داماد کا اس نے ذکر کیا علم بمعنی ثانی یعنی حصول الصورۃ یہ مورد قسمۃ ہے تو میر زاہد نے اقول سے اس کے مذہب کا رد کیا کہ اگر یہ علم بمعنی ثانی یعنی حصول الصورۃ یہ مورد قسمۃ ہے تو پھر تصور اور تصدیق میں اتحاد نوعی لازم آئے گا حالانکہ یہ دو نوع مباین ہیں اتحاد اس طرح لازم آئے گا حصول اور وجود ذہنی ایک شئی ہیں اور وجود ذہنی مطلق وجود کا ایک فرد ہے اور حصول الصورۃ کی دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق پھر یہ تصور اور تصدیق وجود ذہنی کی بھی قسمیں بن جائیں گئیں کیونکہ حصول الصورۃ اور وجود ذہنی میں اتحاد ہے پھر یہ وجود ذہنی کے واسطہ سے مطلق وجود کی بھی دو قسمیں بن جائیں گئیں اور مطلق وجود نوع حقیقی اس طرح ان میں اتحاد نوعی لازم آئے گا اور جو نوع حقیقی ہوتی ہے اس کے افراد حصص ہوتے ہیں نوع حقیقی اور حصص میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوتا ہے حالانکہ تصور اور تصدیق میں تغایر ذاتی ہے تو یہ میر زاہد نے اقول سے میر باقر داماد کا رد کیا تھا اب میر زاہد شرح مواقف پر بھی لگتا ہاں اس نے شرح مواقف والے کا بھی رد کیا ہے تو غلام یحیی اس کو ذکر کرتا ہے شرح مواقف والا عبارت ذکر نہیں کی رد والی عبارت ذکر کی ہے شرح مواقف والے کی جس بات کا رد ہے وہ یہ ہے کہ اس نے کہا ہے کہ معانی مصدریۃ کی حقیقۃ اور مفہوم میں غیریت ہے ان میں اتحاد نہیں ہے۔ تو غلام یحیی نے

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

میرزاہد کی عبارت ذکر کی اس نے کہا کہ وجود بمعنی مصدری انتزاعی یہ مصدری انتزاعی کی قید اس لیے لگائی کہ وجود کا ایک معنی ما بہ الوجودیت بھی ہے لیکن یہاں وہ مراد نہیں یہاں مراد ہے معنی مصدری انتزاعی۔ یہ معنی مصدری انتزاعی اسی طرح باقی معانی مصدریہ ان کے افراد اضافت اور تقییدات یعنی توصیف سے بنتے ہیں مثلاً ہم وجود کی اضافت کرتے ہیں وجود زید، وجود بکر، وجود عمرو یہ سارے وجود کے افراد۔ توصیف کی مثال جیسے الوجود الذهنی، الوجود الخارجی وجود کے ساتھ ذہنی اور خارجی کو ذکر کیا تو اس کے دو فرد بن گئے۔ اب جو معنی مصدری انتزاعی ہے اس کی حقیقت اور مفہوم ایک ہوتا ہے ان میں غیریت نہیں ہوتی اسی طرح جو اس کے افراد ہیں ان کے حقائق اور مفہومات میں بھی عینیت ہے غیریت نہیں ہے۔ اس طرح یہ شرح مواقف والے کا رد ہو گیا جو کہتا ہے کہ معانی مصدریہ کی حقیقت اور مفہوم میں غیریت ہے۔ کیف واذا کانت الخ (غلام یحیی)

کیف سے یا تو دلیل پر تائید دی جاتی ہے تاکہ دلیل قوی ہو جائے یا پھر کیف سے تنبیہ کی جاتی ہے تنبیہ اس وقت ہوتی ہے کہ مسئلہ ہوتا تو واضح ہے لیکن تھوڑا اخفاء ہوتا ہے اس لیے تنبیہ کرتے ہیں تو ذکر کیا کہ معانی مصدریہ کے حقائق اور مفہومات میں اتحاد ہے اگر کہو کہ ان میں اتحاد نہیں ہے تو پھر مفہومات کا حمل ہوگا حقائق پر اب حمل کی دو قسمیں ہیں حمل بالاشتقاق اور حمل بالمواطاۃ لیکن یہاں دونوں نہیں بن سکتے حمل بالاشتقاق اس لیے نہیں بن سکتا کہ اگر حمل بالاشتقاق ہو تو پھر وجود کا خارج میں موجود ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وجود معنی مصدری انتزاعی ہے یہ تو خارج میں موجود نہیں ہوتا۔ اور حمل بالمواطاۃ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ حمل بالمواطاۃ میں موضوع اور محمول میں اتحاد ضروری ہوتا ہے لیکن یہاں اتحاد نہیں ہے ~~کیونکہ کہا ہے کہ معانی مصدریہ کے حقائق اور مفہومات میں مغایرت ہے~~ جب حمل کی دونوں قسمیں نہیں بن سکیں تو ثابت ہو گیا کہ معانی مصدریہ کے حقائق اور مفہومات میں عینیت ہے۔ قال الاستاذ (مد اللہ ظلہ) الخ یہاں غلام یحیی نے میرزاہد کی کلام ... کیونکہ عارض اور معروض میں اتحاد نہیں ہوتا۔

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

کی تقریر ذکر کی اب میر زاھد کی کلام کی ایک تقریر غلام یحییٰ سے استاذ باب اللہ نے کی ہے غلام یحییٰ اس

کو ذکر کرتا ہے اور میر زاھد پر ایک اعتراض ہوتا ہے ~~غلام~~ باب اللہ نے اس کا جواب دیا ہے اس

کو بھی ذکر کرے گا۔ آگے ایک اور تقریر بھی ذکر کرے گا وہ میر زاھد کی کلام کی قاضی مبارک نے

کی ہے تو غلام یحییٰ نے استاذ کی تقریر ذکر کی بطریق دلیل کے کہ ہم کہتے ہیں کہ ~~مطابق~~ وجود بمعنی

مصدری انتزاعی کی حقیقت اور مفہوم ایک شئی ہے اگر تم کہو کہ وجود کے افراد یعنی حقیقت

حصص کا عین نہیں بلکہ مغایر ہیں تو اس وقت حصص کا حمل ہوگا وجود کے افراد پر اور یہ

حصص بھی وجود کے ہیں تو ضمن میں وجود کا حمل بھی ہوگا افراد پر اب حمل کی دو قسمیں ہیں حمل

بالمواطاۃ اور حمل بالاشتقاق۔ یہاں دونوں حمل نہیں ہو سکتے جب تالی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہو

جائے گا کہ وجود کے افراد اور حصص میں مغایرت ہو تو ثابت ہو گیا کہ وجود کے افراد اور

حصص میں عینیۃ ہے۔ لانہ من لوازم الفردیۃ ~~غلام~~ غلام یحییٰ اس پر دلیل دیتا ہے کہ اگر وجود (غلام یحییٰ)

کے افراد حصص کے مغایر ہوں تو حصص کا حمل ہوگا افراد پر اور ضمن میں وجود کا حمل بھی ہوگا

افراد پر کیونکہ حمل فردیۃ کے لوازم سے ہے ~~کہ جہاں کلی یا افراد~~ ہر کلی جس کے افراد ہوں

وہاں حمل ہوتا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں زید انسان ~~ہے~~ اب انسان کا حمل ہو رہا ہے زید پر انسان سے

مراد وہ خاص انسان ہے جو زید کے ضمن میں ہے یہ انسان کا حصہ ہے اور زید انسان کا فرد ہے

اس پر انسان کا حمل کرتے ہیں زید پر۔ اما بطلان الشق الاشتقاق الخ اب حمل کی دونوں شقوں

کو الگ الگ ذکر کر کے ان کے بطلان پر دلیل دے گا۔ پہلے شق اشتقاق کے بطلان پر دلیل دی

ہے ضمن میں ایک سوال کا جواب بھی آ جائے گا جو میر زاھد پر ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ پیچھے آپ

نے کہا کہ اگر وجود کی حقیقت اور مفہوم آپس میں مغایر ہوں تو پھر مفہوم حقیقت کو عارض ہوگا اور

اس کا حمل ہوگا حقیقت پر۔ حمل کی دو قسمیں ہیں حمل بالاشتقاق اور حمل بالمواطاۃ یہ دونوں

نہیں ہو سکیں حمل بالاشتقاق اس لیے نہیں ہو سکتا کیونکہ اس وقت وجود کا موجود خارجی ہونا لازم

آتا ہے اب سوال یہ ہے کہ اگر حمل بالاشتقاق ہو تو وجود کا مطلق موجود ہونا لازم آتا ہے خواہ

خارجی ہو یا ذہنی ہو آپ نے یہ خارجی کی قید کیسے لگا لی۔ اب شق اشتقاق کے بطلان پر
دلیل دیتے ہیں جس میں سوال کا جواب بھی آ جائے گا۔ تو ذکر کیا کہ یہ فرد جو حصہ کے مغایر ہے
اس تقدیر پر یعنی اگر حمل بالاشتقاق ہو تو حصۃ الوجود اس کو عارض ہو گا اب حصہ کا وجود
ذہنی ہے لہٰذا اس فرد کا وجود خارجی ہو گا کیونکہ یہ فرد حصہ کے مغایر ہے اگر اس کا وجود
بھی ذہنی ہو تو پھر فرد اور حصہ میں اتحاد ہو جائے گا۔ اب سوال کا جواب بھی آ گیا کہ اگر حصہ
بالاشتقاق
کا حمل کرتے ہیں فرد پر تو وجود کا موجود خارجی ہونا لازم آتا ہے نہ کہ مطلق موجود ہونا لازم
آتا ہے۔ وحینئذ ان لم یعرض الخ۔ یہاں سے غلام یحییٰ نے استاذ باب اللہؒ کی اپنی عبارت ذکر کی ہے (غلام یحییٰ)
استاذ باب اللہؒ نے کہا اس وقت یعنی جب وجود کا موجود خارجی ہونا لازم آتا ہے ہم آپ سے پوچھتے
ہیں کہ وجود کے موجود خارجی ہونے کے لیے عروض حصہ کافی ہے یا فرد آخر کے عروض کی بھی
ضرورت ہے اگر کہو کہ وجود کے موجود خارجی ہونے کے لیے عروض حصہ کافی ہے فرد آخر کی
ضرورت نہیں تو پھر باقی موجودات میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے حالانکہ ان کے موجود خارجی بننے
کے لیے عروض حصہ کافی نہیں ہوتا بلکہ فرد آخر کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور اگر کہو کہ وجود کے
موجود خارجی بننے کے لیے عروض حصہ کافی نہیں بلکہ فرد آخر کے عروض کی ضرورت ہے تو اس
وقت اس فرد میں کلام چلائیں گے کہ اس کے موجود خارجی ہونے کے لیے عروض حصہ کافی ہے
یا فرد آخر کے عروض کی بھی ضرورت ہے اگر فرد آخر کے عروض کی بھی ضرورت ہو تو پھر اس
فرد میں کلام چلائیں گے اس طرح تسلسل لازم آئے گا۔ تو پہلی صورت میں یعنی اگر کہو کہ وجود
کے موجود خارجی ہونے کے لیے عروض حصہ کافی ہے تو باقی موجودات میں بھی ایسا ہونا چاہیے
حالانکہ ایسا نہیں یہ خلف ہے۔ اور دوسری صورت میں یعنی اگر کہو کہ وجود کے موجود خارجی
ہونے کے لیے عروض حصہ کافی نہیں باقی فرد آخر کے عروض کی بھی ضرورت ہے تو اس وقت
تسلسل لازم آتا ہے اور یہ تسلسل باطل ہے۔ واما الشق الموالاتی الخ اب غلام یحییٰ شق موالاتی
کے بارے میں ذکر کرتا ہے کہ اس کا استحالہ اور لزوم استحالہ واضح ہے لہٰذا اس کے بیان کی

حاجت نہیں استحالۃ اور لزوم استحالۃ دونوں کو ذکر کیا کیونکہ کبھی استحالۃ تو ہوتا ہے لیکن لازم نہیں۔ استحالۃ یہی ہے کہ حصہ کا فرد پر حمل بالمواطاۃ نہیں ہو سکتا کیونکہ حمل بالمواطاۃ میں موضوع اور محمول میں اتحاد ضروری ہوتا ہے اب یہاں حصہ عارض ہے اور فرد معروض ہے اور جو عارض و معروض میں اتحاد نہیں ہوتا۔ بقی فی الشق الاول الخ پیچھے استاذ باب اللہ نے میر زاہد کی کلام کو بتایا تھا اور ایک اعتراض کا جواب دیا تھا ذکر کیا تھا کہ وجود کی حقیقت اور مفہوم شئی واحد ہے اگر کہو کہ وجود کے افراد وجود کے حصص کے مغایر ہیں تو پھر حصص کا حمل ہوگا افراد پر اور ضمن میں وجود جو کلی ہے اس کا حمل بھی ہوگا افراد پر اب حمل کی دو قسمیں ہیں حمل بالمواطاۃ اور حمل بالاشتقاق۔ یہاں دونوں نہیں ہو سکیں تالی باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہو گیا کہ وجود کے افراد حصص کے مغایر ہوں بلکہ ان میں عینیۃ ہے پھر دلیل دی تھی کہ حمل بالاشتقاق نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر حمل بالاشتقاق ہو تو اس فرد کو جو حصہ کے مغایر ہے حصہ عارض ہوگا اب حصہ وجود کا فرد ہے یہ ذہن میں ہوگا لہذا وہ فرد جو حصے کے مغایر ہے وہاں ~~وجود~~ ذہن سے قطع نظر کریں گے کیونکہ اگر ذہن سے قطع نظر نہیں کرتے تو پھر فرد اور حصہ میں اتحاد ہو جائے گا جب ذہن سے قطع نظر کریں گے تو وجود کا موجود خارجی ہونا لازم آئے گا۔ اب میر زاہد پر ~~[illegible]~~ استاذ باب اللہ ایک اعتراض کرتا ہے استاذ نے کہا کہ آپ کہتے ہو کہ جب فرد حصے کے مغایر ہو تو حصہ اس کو عارض ہوگا ~~[illegible]~~ ذہن سے قطع نظر کریں گے تو وجود کا موجود خارجی ہونا لازم آئے گا اب اعتراض یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ جب حصہ فرد کو عارض ہو ذہن سے قطع نظر کریں تو وجود کا موجود خارجی ہونا لازم آئے کیونکہ بعض چیزیں ہوتی ہیں خارج میں نہیں ہوتیں لیکن ذہن میں ہوتیں ہیں وہاں اگر ذہن سے قطع نظر کریں تو ان کا موجود خارجی ہونا تو لازم نہیں آتا مثلاً کلیات معدومۃ جیسے عنقاء ہے اس کا وجود ذہنی ہے اگر ذہن سے قطع نظر کریں تو اس کا خارج میں موجود ہونا تو لازم نہیں آتا۔ حتی لیتاس الخ اب غلام

(غلام یحییٰ)

یہی کہتا ہے کہ لہٰذا جو پہلے تعریفیں ذکر کیں تھیں اس پر کہ وجود کا موجود خارجی ہونا لازم آتا
ہے وہ تعریفیں اب نہیں ہو گئیں کہ ہم کہیں کہ وجود کے موجود خارجی ہونے سے یہ معروض
حصہ کافی ہے فرد اُن کا عارض نہیں ہے اور اس پر باقی کلیات کو قیاس کریں کہ وہاں تو صحیح
ان کے موجود خارجی ہونے سے یہ معروض حصہ تو کافی نہیں ہے یا ہم کہیں کہ وجود کے موجود
خارجی ہونے سے یہ معروض حصہ کافی نہیں بلکہ فرد افراد بھی عارض ہے پھر اس کو باقی
موجودات پر قیاس کریں۔ یہاں یہ تعریفیں نہیں ہوں گئیں کیونکہ اب وجود کا موجود
(غلام یحییٰ) خارجی ہونا ہی لازم نہیں آتا چہ جائیکہ آگے کلام کریں۔ فالاخصر الخ۔ پیچھے ایک تعریف
میر زاہد کی رسالہ قطبیہ پر آ گئی۔ دوسری تعریف میر زاہد کی شرح مواقف پر تھی اس کو
غلام یحییٰ نے ذکر کیا پھر استاذ باب اللہ نے میر زاہد کے کلام کی جو تعریف کی اس کو ذکر
کیا اور استاذ باب اللہ نے میر زاہد پر ایک اعتراض بھی کیا وہ بھی آ گیا۔ اب استاذ باب اللہ
اپنی تعریف ظاہر کرتا ہے غلام یحییٰ نے اسے ذکر کیا ہے۔ استاذ نے تعریف کی کہ ہم کہتے ہیں
کہ معانی مصدریہ کے افراد حصص ہی ہیں حصص کے علاوہ نہیں ہیں اگر کہو کہ معانی
مصدریہ کے افراد حصص کے علاوہ بھی ہیں تو پھر حصص کا حمل ہو گا ان افراد پر اور
ضمن میں کلی جو وجود ہے اس کا حمل بھی ہو گا اور یہ حمل بالمواطاۃ ہو گا ہم حمل
بالاشتقاق کو کہتے ہی نہیں ہیں میر زاہد نے حمل بالاشتقاق کو لیا تھا ہم اس پہ حمل بالاشتقاق
نہیں بنتے کیونکہ کلی کا جو اپنے افراد پر حمل ہوتا ہے وہ حمل بالمواطاۃ ہی ہوتا ہے۔ لیکن
یہاں جو حصص کا اور کلی کا حمل ہی افراد پر ہم حمل (یہ باطل ہے) بالمواطاۃ نہیں کیونکہ افراد
معروض ہیں اور کلی عارض ہے اور حمل بالمواطاۃ میں موضوع اور محمول میں اتحاد ضروری
ہوتا ہے اور عارض و معروض میں تو اتحاد نہیں جب (لہٰذا) یہاں کلی کا افراد پر حمل بالمواطاۃ نہیں ہے
اور حمل بالاشتقاق تو ہو ہی نہیں سکتا لہٰذا ثابت ہو گیا کہ معانی مصدریہ کے افراد حصص ہی
ہیں حصص کے علاوہ افراد نہیں ہیں۔ فلا یقال الخ۔ غلام یحییٰ اس پر دلیل دیتا ہے کہ کلی کا

Mon Tue Wed Thu Fri Sat

Date: __/__/20

افراد پر حمل حمل بالمواطاۃ ہوتا ہے کیونکہ الجسم سواد یا الجسم بیاض نہیں کہہ سکتے
کیونکہ جسم سواد اور بیاض کا معروض تو ہے لیکن فرد نہیں ہے۔ ہاں الجسم اسود یا الجسم
ابیض کہہ سکتے ہیں کیونکہ اسود اور ابیض کلی ہے اور الجسم اس کا ایک فرد ہے۔ اور دوسرا
سواد کا جسم پر حمل بالاشتقاق ہوسکتا ہے الجسم ذو سواد کہہ سکتے ہیں۔ یقول عبد العاصی (غلام یحیی)
بانواع المعاصی الخ پیچھے غلام یحیی نے میرزاہد کی تقریر جو شرح مواقف پر تھی وہ ذکر کی۔ پھر استاذ باب
اللہ نے میرزاہد کی تقریر کو بنایا تھا وہ ذکر کیا میرزاہد پر ایک سوال ہوتا تھا استاذ باب اللہ نے اس کا
جواب پھر میرزاہد پر خود اعتراض کیا۔ اس کے بعد غلام یحیی نے استاذ باب اللہ کی فالاخصر سے
اپنی تقریر ذکر کی اب غلام یحیی میرزاہد کی کلام کی اور لوگوں نے جو تقریریں کئی ہیں وہ ذکر کرتا ہے پھر
ان تقریروں میں جو ضعف ہے وہ ذکر کرے گا اور آخر میں میرزاہد نے جو خود تقریر کی ہے
اس کو ترجیح دے گا۔ تو غلام یحیی کہتا ہے کہ عبد العاصی کہتا ہے کہ میرزاہد کے کلام کی شق
اشتقاق پر ناظرین تقریریں کیں ہیں لیکن وہ کدورۃ سے صاف نہیں فبعضھم الخ اب غلام یحیی
بعض ناظرین کی تقریروں کو ذکر کرتا ہے پہلے قاضی مبارک نے جو تقریر کی ہے غلام یحیی اس کو ذکر کرتا
ہے۔ قاضی مبارک کہتا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ معانی مصدریہ کے مفاہیم اور حقائق میں اتحاد ہے ان میں
تغایر نہیں ہے اگر کہو کہ معانی مصدریہ کے حصص کے علاوہ بھی افراد ہیں جو حصص کے مغایر ہیں
تو پھر حصص کا ان افراد پر حمل بالاشتقاق ہوگا حمل بالمواطاۃ تو ہو نہیں سکتا اور حصص کے ضمن
میں کلی کا حمل بھی ہوگا کلی وجود مطلق ہے جب وجود کا حمل ہوگا افراد پر تو افراد کا موجود
ہونا لازم آئے گا کیونکہ وجود سے موجود منتزع کریں گے اس کا حمل کریں گے وجود کو موجود عارض
ہوگا وجود کو اور انتزاعی کا انتزاع اس وقت ہوتا ہے جب انتزاعی کا مبدأ قائم ہو تو موجود
اس وقت منتزع ہوگا جب وجود موجود ہو اس طرح افراد کا موجود ہونا لازم آئے گا۔ اب آگے
کلام چلے گی کہ فرد کے موجود ہونے کے لیے عروض حصہ کافی ہے یا عروض حصہ کافی نہیں ہے بلکہ
بلکہ فرد کے موجود ہونے کے لیے فرد آخر کا عروض بھی ضروری ہے اگر کہو کہ فرد کے موجود

ہونے کے لیے عروض حصہ کافی ہے تو پھر اعتراض ہوگا کہ باقی موجودات میں تو ایسا نہیں ہے
بلکہ ان کے موجود ہونے کے لیے تو عروض حصہ کے ساتھ ساتھ فرد آخر کا عروض بھی ضروری
ہوتا ہے اور اگر کہو کہ فرد کے موجود ہونے کے لیے عروض حصہ کافی نہیں بلکہ فرد آخر کے
عروض کی بھی ضرورت ہے تو پھر اس فرد پر کلام ہوگی کہ اس پر بھی حصص کا حمل ہوگا اور
اس کا موجود ہونا لازم آئے گا پھر سوال ہوگا کہ اس فرد کے موجود ہونے کے لیے عروض حصہ
کافی ہے یا کافی نہیں بلکہ فرد آخر کے عروض کی بھی ضرورت ہے پھر اس فرد پر کلام ہوگی
اس طرح تسلسل لازم آئے گا لہذا ثابت ہو گیا کہ معانی مصدریہ کے حقائق اور

(غلام یحیی) منا ہیم ایک شئی ہیں معانی مصدریہ کے حصص کے علاوہ اور افراد نہیں ہیں۔ وبعضهم
بانہ لزم الخ پیچھے غلام یحیی نے میرزاہد کی تقریر ذکر کی پھر استاذ بابا ﷺ نے میرزاہد کی کلام
کو بنایا تھا وہ ذکر کیا پھر اخصر اشمل سے استاذ بابا ﷺ کی اپنی تقریر ذکر کی اس کے بعد قاضی
مبارک کی تقریر ذکر کی اب قاضی احمد علی سندیلی صاحب کی تقریر ذکر کرتا ہے۔ تو ذکر کیا کہ ہم کہتے ہیں
کہ معانی مصدریہ کے حصص کے علاوہ اور افراد نہیں ہیں اگر کہو کہ معانی مصدریہ کے حصص کے
علاوہ اور افراد بھی ہیں تو پھر وہ فرد وجود خاص عینی ہوگا اور حصص کا اس پر حمل ہوگا تو کلی یعنی
میں وجود کا حمل بھی ہوگا تو اس وقت وجود خاص عینی کا موجود خارجی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ
جب معنی مصدری یعنی وجود کا حمل بالاشتقاق ہوگا وجود خاص عینی پر تو یہ حمل مستلزم ہے
اس بات کو کہ وجود خاص عینی پر حمل بالمواطاۃ بھی ہوگا۔ جیسے ہم کہتے ہیں الوجود ذو وجود
یہ حمل بالاشتقاق ہے یہ مستلزم ہے حمل بالمواطاۃ کو تو حمل بالمواطاۃ ہوگا الوجود موجود ایسے
ہی ہم کہتے ہیں القرطاس ذو سواد یہ حمل بالاشتقاق ہے اور حمل بالمواطاۃ کو مستلزم ہے تو
حمل بالمواطاۃ ہوگا القرطاس اسود اس طرح وجود خاص کا موجود خارجی ہونا لازم آئے گا۔ پھر آگے
بحث چلے گی کہ وجود کے موجود خارجی ہونے کے لیے عروض حصہ کافی ہے یا عروض حصہ کافی نہیں
بلکہ فرد آخر کے عروض کی ضرورت ہے اگر کہو کہ وجود کے موجود خارجی ہونے کے لیے عروض حصہ کافی ہے تو

Mon Tue Wed Thu Fri Sat　　Date: __/__/20__

پھر اعتراض ہوگا کہ باقی موجودات میں تو ایسا نہیں وہاں تو ان کے موجود ہونے کے لیے
عروض حصہ کے ساتھ فرد آخر کے عروض کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور اگر کہو کہ وجود کے موجود
خارجی ہونے کے لیے عروض حصہ کافی نہیں بلکہ فرد آخر کے عروض کی بھی ضرورت ہے تو
پھر اس فرد پر کلام چلے گی کہ یہ بھی تو وجود کا ایک فرد ہے اس پر بھی وجود کا حمل ہوگا پھر
اس کا بھی موجود خارجی ہونا لازم آئے گا پھر کلام چلے گی کہ موجود خارجی ہونے
کے لیے عروض حصہ کافی ہے یا فرد آخر کے عروض کی ضرورت ہے پھر اس فرد میں کلام
چلے گی اس طرح تسلسل لازم آئے گا اور پہلی صورت میں خلف لازم آئے گا۔ خلف بھی
باطل اور تسلسل بھی باطل لہٰذا ثابت ہو گیا کہ معانی مصدریہ کے حصص کے علاوہ اور
(غلام یحییٰ) افراد نہیں ہیں وانت تعلم الخ یہ غلام یحییٰ صاحب نے قاضی مبارک اور قاضی احمد علی سندیلی
صاحب کی تقریر ذکر کی اب ان پر اعتراض کرتا ہے تو غلام یحییٰ نے کہا کہ محشی میرزاہد
کا مقصود دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ وجود یعنی مصدری کے افراد حصصیہ ہیں ان کے علاوہ
اور افراد نہیں ہیں نہ خارجیۃ نہ ذہنیۃ ۔ اور دوسری چیز ~~[illegible]~~ محشی کا مقصد
شق اشتقاق اور موجودیۃ خارجیۃ میں استلزام ثابت کرنا ہے تا کہ پھر آگے متفرع ہو کہ
جب وجود جو کلی ہے اس کا فرد پر حمل بالاشتقاق ہوگا تو وجود کا موجود خارجی ہونا
لازم آئے گا پھر کلام ہوگی کہ موجود خارجی ہونے کے لیے عروض حصہ کافی ہے یا عروض حصہ
کافی نہیں بلکہ فرد آخر کے عروض کی ضرورت ہے اگر کہو کہ عروض حصہ کافی ہے تو یہ خلف ہے کیونکہ
باقی موجودات کے موجود خارجی ہونے کے لیے عروض حصہ کافی نہیں اور اگر کہو کہ عروض حصہ
کافی نہیں بلکہ فرد آخر کے عروض کی بھی ضرورت ہے پھر اس فرد میں کلام چلے گی تو تسلسل
لازم آئے گا۔ خلف بھی باطل ہے اور تسلسل بھی باطل ہے۔ اب اعتراض کرتا ہے پہلی تقریر
یعنی قاضی مبارک کی تقریر یہ استلزام سے خالی ہے اس تقریر سے شق اشتقاق اور موجودیۃ
خارجیۃ میں استلزام ثابت نہیں ہوتا کیونکہ انہوں نے ذکر کیا تھا یلزم التسلسل فی الموجودات

موجودات میں تسلسل لازم آئے گا وہاں خارجی کا تو ذکر ہی نہیں کیا۔ اور دوسری تقریر یعنی
قاضی احمد علی سندیلی صاحب کی تقریر سے افراد غیر حصصیہ کا امور خارجی ہونا تو باطل ہوتا
ہے لیکن امور ذہنیہ ہونا باطل نہیں ہوتا جب ذہن میں افراد ہوں گے تو یہاں تک کلام چلا ہی
گئے چلتی جائے گی اور جب روک دیں گے رک جائے گی۔ ان دونوں تقریروں سے محشی کا
مقصود پورا نہیں ہوتا لہٰذا استاذ باب اللہ نے جو تقریر کی ہے وہ راجح ہے اس سے محشی کا
مقصود پورا ہوتا ہے۔ و بعض الافاضل الذی اورد طولانی الخ یہ بھی ایک تقریر میرزاہد کی آگئی جو (غلام یحیی)
شرح مواقف پر تھی پھر استاذ باب اللہ کی تقریر آئی جو اس نے میرزاہد کی کلام کی تھی استاذ باب اللہ
کی ایک تقریر طویل تھی اس میں شق اشتقاق کو بھی ذکر کیا تھا اور ایک تقریر اخصر اشمل تھی۔ پھر
قاضی مبارک کی تقریر آئی اس کے بعد قاضی احمد علی سندیلی صاحب کی تقریر آئی اب یہاں سے
غلام یحیی بعض افاضل کی تقریر ذکر کرتا ہے بعض افاضل سے مراد ملا حسن ہیں ملا حسن نے شق
اشتقاق اور موجود خارجی میں استلزام ثابت کیا۔ ملا حسن نے کہا کہ ایک ہے وجود مصدری ذہنی
اور ایک ہے وجود مصدری خارجی۔ وجود مصدری کا مفہوم اور اس کی حقیقت ایک شئی ہے
ان میں غیریت نہیں ہے اسی طرح وجود مصدری خارجی کا مفہوم اور اس کی حقیقت ایک شئی ہے
اب اگر کہو کہ وجود مصدری کا مفہوم اور اس کی حقیقت عین نہیں بلکہ ان میں غیریت ہے تو
وجود مصدری کا مفہوم اس کی حقیقت کو عارض ہوگا اسی طرح وجود مصدری خارجی کا مفہوم
بھی اس کی حقیقت کو عارض ہوگا۔ اس وقت حقیقت کا خارج میں موجود ہونا لازم آئے گا۔
کیونکہ وجود جب عارض ہوگا حقیقت کو اور وجود کا حمل بالاشتقاق ہوگا حقیقت پر تو
عروض اور حمل سے یہ ضروری ہے کہ مبدء اشتقاق قائم ہو موجود ہو اس طرح حقیقت کا
موجود خارجی ہونا لازم آئے حالانکہ موجود خارجی وہ ہوتا ہے جس کے عروض کی ظرف
خارج ہو اب یہاں وجود مصدری خواہ خارجی ہو یا ذہنی یہ معقولات ثانیہ سے ہے اس
کا خارج میں موجود ہونا متصور ہی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ وجود مصدری کا مفہوم اور

Date: __/__/20

Mon Tue Wed Thu Fri Sat

(غلام یحیی)

حقیقت ایک شئی ہے ان میں غیریت نہیں ہے۔ وانت خبیر الخ اب غلام یحیی میر زاہد ملا حسن
پر اعتراض کرتا ہے اس کی تقریر کارد کرتا ہے کہ اس کی تقریر پر دو اعتراض ہوتے
ہیں۔ پہلا اعتراض وہی ہے جو قاضی احمد علی سندیلی صاحب کی تقریر پر ہوا کہ ان کی تقریر
سے افراد جو غیر حصصیہ ہیں ان کا امور خارجیہ ہونا تو باطل ہوتا ہے لیکن امور ذہنیہ
ہونا باطل نہیں ہوتا حالانکہ محشی میر زاہد کا مقصود ان کو بھی باطل کرنا ہے یہی اعتراض
ملا حسن پر بھی ہوتا ہے۔ اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وجود مصدری مطلقاً خواہ ذہنی ہو
یا خارجی اس کا معقولات ثانیہ سے ہونا مسلم ہے لیکن حقائق بھی معقولات ثانیہ سے ہوں
یہ چیز ممنوع ہے کیوں جائز نہیں ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ میں سے ہو اور ان
کے حقائق امور خارجیہ ہوں تو ملا حسن کی تقریر سے حقائق کا امور خارجیہ سے نہ ہونا
باطل نہیں ہوتا اور حقائق کا معقولات ثانیہ سے ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ فالتوقع من المصنف الخ
پیچھے میر زاہد کی کلام کی کئی تقریریں آگئیں۔ ایک تقریر استاذ باب اللہؒ نے کی وہ بھی آگئی اسی طرح
قاضی مبارک، قاضی احمد علی سندیلی اور ملا حسن کی تقاریر بھی آگئیں۔ اصل میں مطلق وجود کی
ہیں دو قسمیں پہلی قسم ہے معنی مصدری انتزاعی اور دوسری قسم ہے ما بہ الموجودیۃ اب
یہ جتنی بھی تقاریر آئیں ہیں ان کا تعلق معنی مصدری انتزاعی کے ساتھ ہے ان تقاریر سے یہ تو
ثابت ہوتا ہے کہ معنی مصدری انتزاعی کے افراد حصص ہی ہیں ان کے علاوہ اور افراد
نہیں ہیں لیکن ان تمام تقاریر سے وجود مطلق کا جو دوسرا فرد ہے ما بہ الموجودیۃ اس کے
افراد کی نفی نہیں ہوتی۔ اب سب تقاریر کو ذکر کرنے کے بعد اپنے استاذ باب اللہؒ کی تقریر کو
ترجیح دیتا ہے کہ استاذ باب اللہؒ کی تقریر احسن ہے۔ اب سوال تھا کہ استاذ باب اللہؒ کی
تقاریر تو دو ہیں ایک اطول اور ایک اخصر اشمل ان میں سے احسن کونسی ہے۔ تو غلام یحیی نے
الا ان الاخصر الاشمل الخ سے اس کا جواب دیا ہے استاذ کی دونوں تقریروں میں فرق
ذکر کیا ہے کہ استاذ کی جو تقریر اخصر اشمل ہے اس سے مشائین کے مذہب کی نفی نہیں ہوتی۔

اگرچہ اس سے معنی مصدری کے افراد غیر حصصیۃ کا ابطال ہو جاتا ہے جو [illegible]
کیونکہ اخصر اشمل تقریر میں صرف شق موالاتی کو لیا ہے شق اشتقاقی کا ذکر نہیں کیا برخلاف
اطول تقریر کے اس تقریر سے معنی مصدری کے افراد غیر حصصیۃ کا ابطال بھی ہوتا ہے اور مشائین
کے مذہب کا بھی رد ہوتا ہے کیونکہ اس تقریر میں شق موالاتی کا بھی ذکر ہے اور شق اشتقاقی کا بھی
ذکر ہے۔ اب یہ تھا کہ مشائین کا مذہب ہے کیا۔ عبدالحق خیرآبادی صاحب اور عبدالحی لکھنوی
صاحب نے یہاں اعتراض کیا ہے کہ یہ مشائین کا مذہب نہیں بلکہ یہ اشاعرۃ کا مذہب ہے۔ استاذ
صاحب فرماتے تھے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض مشائین کا مذہب ہو غلام یحیی نے ایسے ذکر نہیں کیا۔ اب
مشائین کا مذہب ذکر کرتے ہیں کہ مشائین کہتے ہیں کہ وجودات خاصہ حقائق متخالفہ ہیں اور یہ ماہیات
ممکنۃ کو عارض ہوتے ہیں اور یہاں ماہیت سے مراد وجود ما بہ الموجودیۃ مراد ہے معنی مصدری
مراد نہیں ہے۔ جیسے انسان کی ماہیت ہے حیوان ناطق اس کو وجودات خاصہ عارض ہوتے ہیں
مثلاً وجود زید، وجود بکر اور وجود عمرو وغیرہ۔ اب جو اخصر اشمل تقریر ہے اس سے معنی
مصدری کے افراد غیر حصصیۃ کا تو ابطال ہوتا ہے لیکن اس سے وجود مطلق کا جو دوسرا فرد
ہے ما بہ الموجودیۃ اس کے افراد کا ابطال نہیں ہوتا۔ ولا عائبۃ فیہ۔ یہاں سے غلام یحیی نے ایک (غلام یحیی)
سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے استاذ کی تقریر اخصر تو ٹھیک ہے کیونکہ اس میں شق
اشتقاقی کا ذکر نہیں ہے لیکن یہ اشمل کیسے ہے اشمل تو تب ہو جب مشائین کے مذہب کا بھی رد
ہو حالانکہ اس تقریر سے مشائین کے مذہب کا رد نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب دیا کہ مشائین کے مذہب کا
رد نہیں ہوتا اس میں کوئی عیب نہیں ہے کیونکہ یہاں مقصود فردیۃ کی نفی ہے کہ معنی مصدری
کے افراد غیر حصصیۃ نہیں ہے وہ تو حاصل ہے لہٰذا استاذ کی تقریر اخصر بھی ہے اور اشمل بھی
ہے۔ فافہم و قد بقی ہٰھنا خبایا الخ اب غلام یحیی ذکر کرتا ہے کہ اتنی تقاریر کے باوجود اب بھی ،،
کچھ پوشیدگیاں باقی ہیں اگر مقام غریب نہ ہوتا تو میں ان کو ضرور ذکر کرتا ان پوشیدگیوں میں سے
ایک یہ ہے کہ وجود معنی مصدری کے افراد حصص ہوتے ہیں اور وجود ان حصص کے لیے

نوع ہوتا ہے۔ نوع اور حصص میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوتا ہے تو نوع اور حصص میں تساوی ہو گئی اور نوع کا حصص پر حمل حمل بالمواطاۃ ہوگا حالانکہ وجود تو کلی مشکک ہے اور کلی مشکک تو اپنے افراد پر وادے گا جیسے آتی ہے وہاں حمل بالمواطاۃ تو نہیں ہوتا۔ اس کا جواب دیا کہ وجود کلی مشکک نہیں ہے بلکہ موجود کلی مشکک ہے لہذا وجود بمعنی مصدری نوع ہے اور اس کے افراد حصص ہیں اور نوع کا حصص پر حمل حمل بالمواطاۃ ہی ہوتا ہے۔ قولہ فی الحاشیۃ مستندۃ الی الوجود الخ۔ پیچھے میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ وجود کے (غلام یحیی) افراد حصص ہیں وجود ان کے لیے نوع ہے تو حصص میں اتحاد نوعی ہے اور نوع اور حصص میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے تو حمل بالمواطاۃ ہوگا۔ اس پر ایک اعتراض ہوا قامنیۃ میں میرزاہد نے اس کا جواب دیا تھا سوال یہ تھا کہ آپ نے کہا کہ وجود کے افراد حصص ہیں اور ان حصص میں اتحاد نوعی ہے حالانکہ ان میں اتحاد نوعی نہیں کیونکہ وجود کے دو فرد ہیں وجود خارجی اور وجود ذہنی وجود خارجی کے بھی لوازمات ہیں وہ ہیں غرق، خرق وغیرۃ اور وجود ذہنی کے بھی لوازمات ہیں وہ ہیں سرور، حزن وغیرۃ اب لوازمات میں اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے لہذا حصص میں اتحاد نوعی نہیں ہوگا وجود حصص کے لیے نوع نہیں ہوگا۔ تو میرزاہد نے اس کا جواب دیا تھا کہ آپ نے جو ذکر کیا کہ لوازمات کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے یہ وجود مابہ الموجودیۃ میں ایسا ہوتا ہے باقی رہ گیا وجود بمعنی مصدری انتزاعی اس کے فرد خارجی اور فرد ذہنی کے لوازمات میں اختلاف نہیں ان کے لوازمات ایک ہی ہیں اور ہماری بحث اسی وجود مصدری انتزاعی میں ہے نہ کہ وجود بمعنی مابہ الموجودیۃ میں۔ میرزاہد نے ذکر کیا تھا وجود مابہ الموجودیۃ اب غلام یحیی اس کا معنی ذکر کرتا ہے کہ وجود مابہ الموجودیۃ سے مراد کیا ہے اس میں تین مذہب ہیں: پہلا مذہب ذکر کیا الظاہر سے کہ جزمی بات نہیں ہے کہ وجود مابہ الموجودیۃ سے مراد امر منضم ہے جو ماہیت کو منضم ہوتا ہے اب وجود کے دو فرد ہیں

وجود ذہنی اور وجود خارجی، وجود ذہنی کے بھی لوازمات ہیں اور وجود خارجی کے بھی لوازمات
ہیں وجود ذہنی کے لوازمات اس کی طرف منسوب ہیں اس حال میں کہ یہ ذہن میں ماہیت کے
ساتھ منضم ہے اور وجود خارجی کے لوازمات اس کی طرف منسوب ہیں اس حال میں کہ یہ خارج
میں ماہیت کے ساتھ منضم ہے اب لوازمات کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت
کرتا ہے اور ملزومات کا اختلاف ماہیت کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے کہ ملزومات مختلفات
کی ماہیت ایک نہیں ہے۔ یہ بات وجود ما بہ الموجودیۃ میں جاری ہوتا ہے کہ لوازمات کا اختلاف
ملزومات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے باقی رہ گیا وجود مصدری انتزاعی تو یہاں لوازمات
کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ وہاں وجود خارجی اور وجود ذہنی
کے لوازمات ایک ہی ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے۔ لکنہ لا یصح الخ اب غلام یحیی میرزاہد (غلام یحیی)
پر اعتراض کرتا ہے کہ جو آپ نے ذکر کیا کہ لوازمات کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت
کرتا ہے اور ملزومات کا اختلاف ماہیت کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے یہ اس وقت ہے جب وجود
مشترک لفظی ہو۔ مشترک لفظی یہ ہوتا ہے کہ لفظ ایک ہے اور معانی کئی ہیں ہر معنی کے لیے الگ
الگ وضع ہے جیسے لفظ عین ایک ہے اس کی وضع آنکھ کے لیے بھی ہے چشمہ کے لیے بھی ہے
اور نکری کے لیے بھی ہے تو جب وجود مشترک لفظی ہوگا تو اس وقت کہہ سکتے ہیں کہ لوازمات کا اختلاف
ملزومات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے لیکن جب وجود مشترک معنوی ہو اس وقت نہیں کہہ سکتے
کہ لوازمات کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے۔ مشترک معنوی یہ ہوتا ہے کہ
لفظ کی وضع ایک معنی کلی کے لیے اور کلی کے نیچے افراد ہیں۔ ان افراد کا ماہیت کے ساتھ
اتحاد ہوتا ہے لہذا یہاں نہیں کہہ سکتے کہ لوازمات کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر
دلالت کرتا ہے۔ اور حق بات بھی یہی ہے کہ وجود مشترک معنوی ہے۔ بناءً علی ما قال الخ
اب غلام یحیی اس پر تائید ذکر کرتا ہے کہ حق مذہب یہی ہے کہ وجود مشترک معنوی ہے تائید
میرزاہد کی تعلیقات سے پیش کی ہے یہ تعلیقات امور عامہ پر ہیں۔ وہاں میرزاہد نے

نے ذکر کیا کہ اگر بحسب ظاہر دیکھیں تو وجود مصدری انتزاعی یہ مشترک معنوی ہے اس کا اطلاق اپنے افراد پر علی سبیل الانفراد بھی ہوتا ہے اور علی سبیل الاجتماع بھی ہوتا ہے۔ جیسے انسان کا اطلاق زید، بکر اور عمرو وغیرہ پر علی سبیل الانفراد بھی ہوتا ہے اور سب افراد پر علی سبیل الاجتماع بھی ہوتا ہے۔ اور اگر بنظر دقیق دیکھیں تو وجود حقیقی یعنی وجود ما به الموجودية یہ مشترک معنوی ہے اور اس کا اپنے افراد پر اطلاق علی سبیل الانفراد بھی ہوتا ہے اور علی سبیل الاجتماع بھی ہوتا ہے۔ وماقیل الخ اب غلام یحیی دوسرا مذہب ذکر کرتا (غلام یحیی) ہے دوسرا مذہب یہ ہے کہ محشی میر زاہد کی مراد وجود ما به الموجودية سے واجب تعالیٰ کی ذات ہے۔ ولا ضیر فی امتناع استناد اللوازم المختلفة الخ یہاں سے غلام یحیی نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ وجود ما به الموجودية سے واجب تعالیٰ کی ذات مراد لینا درست نہیں کیونکہ لوازمات کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے اور واجب تعالیٰ کی ذات تو واحد ہے اس میں تو اختلاف نہیں ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ وجود ما به الموجودية سے واجب تعالیٰ کی ذات مراد لینا بھی درست ہے اور یہ کلیہ بھی درست ہے کہ لوازمات کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہاں جو لوازمات میں اختلاف ہے وہ جہتوں کے اختلاف کی وجہ سے ہے جہتوں سے مراد یہاں واجب تعالیٰ کی صفات ہیں جیسے سمع، بصر وغیرہ ہر صفت کے اپنے لوازمات ہیں لہٰذا یہاں جو لوازمات میں اختلاف ہے وہ جہتوں کے اختلاف کی وجہ سے ہے اور یہ اختلاف اعتباری ہے کیونکہ ذات واحد ہے اور لوازمات کے اختلاف سے جو ملزومات میں اختلاف آتا ہے اس میں اختلاف اعتباری ہی کافی ہے۔ لیس بشیء الخ اب غلام یحیی دوسرے مذہب کا رد کرتا ہے دوسرا مذہب تھا کہ وجود ما به الموجودية سے مراد واجب تعالیٰ کی ذات ہے تو غلام یحیی نے رد کیا کہ یہ چیز نہیں ہے کیونکہ اس وقت میر زاہد کو وجود ما به الموجودية کو خاص کرنے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ یہ تو مطلق وجود میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ لوازمات

Mon Tue Wed Thu Fri Sat   Date: __/__/20

(غلام یحیی) کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے اگرچہ بالاعتبار ہو۔ بل الجید الخ
اب غلام یحیی پہلے مذہب کو ترجیح دیتا ہے کہ جید یہی ہے کہ محشی میرزاہد کی مراد وجود
ما به الموجودیة سے امر منضم ہے جو ماہیت کو منضم ہوتا ہے۔ ثم خص بعضهم الخ وجه
لعدول المصنف الخ پیچھے ماتن نے ذکر کیا تصور اور تصدیق کا مورد قسمۃ علم متجدد الذی لایکن
فیه مجرد الحضور ہے اور علم متجدد سے مراد علم حصولی حادث ہی ہے تو میرزاہد نے
بعض لوگوں کا رد کیا تھا انہوں نے کہا کہ مقسم حادث ہے۔ اگر مقسم علم حادث کو بنائیں تو
دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک تو یہ کہ حادث عام ہے یہ حصولی کو بھی شامل ہے اور حضوری
کو بھی شامل ہے اور مقسم تو حصولی حادث ہے اس وقت عموم مقسم من القسام لازم آئے گا۔
اور اگر حادث کے بعد حصولی کی قید بھی لگائیں تو تخصیص مرتین لازم آئے گی پھر سوال
ہوا کہ تخصیص مرتین میں کیا حرج ہے بضرورت کے وقت جائز ہوتی ہے تو اس کا جواب
دیا کہ یہاں تخصیص مرتین بلا ضرورۃ ہے تو اب غلام یحیی کہتا ہے کہ میرزاہد نے بعض
لوگوں کا رد کرتے مصنف پر اعتراض ہوتا تھا اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ
آپ نے مورد قسمۃ بنایا علم متجدد کو تو آپ نے یہ عدول کیوں کیا تو اس کا جواب دیا کہ
عدول اس لیے کیا کہ اگر حادث کو مقسم بناتے ہیں تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں متجدد کو مورد
قسمۃ بنایا اس سے مراد حصولی حادث ہی ہے۔ لیا اس لیے بنایا کہ دو خرابیاں لازم
نہ آئیں۔

(میرزاہد) قوله کعلم الباری تعالی الخ ولا یخفی علیك الخ پیچھے ماتن نے ~~مجرد~~ تصور اور تصدیق کا مورد
قسمۃ ذکر کیا العلم المتجدد الذی لایکن فیه مجرد الحضور تو یکون فیه الخ منفی کی ماتن نے
مثال دی علم باری تعالی کہ اس میں مجرد حضور کافی ہوتا ہے۔ اب یہاں تین سوالات ہوتے
ہیں میرزاہد نے ان کو ذکر کیا ہے پھر وقد تحقق سے ان کا جواب دے گا سوالات سے

Mon Tue Wed Thu Fri Sat　　Date: __/__/20__

پہلے ایک تمہید، تمہید یہ ہے کہ ماتن نے منفی کی دو اور مثالیں بھی دی ہیں علم المجردات
بانفسہا اور علمنا بانفسنا اب یہاں ماتن نے قید لگائی ہے کہ مجردات کو جو اپنا علم ہے
وہ حضوری ہے غیر کا علم حضوری نہیں ہے اور اسی طرح ہمیں جو اپنی ذات کا علم ہے
یہ حضوری ہے غیر کا علم حضوری نہیں ہے اور جو علم باری تعالیٰ کی مثال دی ہے وہاں
کوئی قید نہیں لگائی اس سے پتہ چلتا ہے کہ علم باری تعالیٰ خواہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات
کا ہو صفات کا ہو یا ممکنات کا ہو یہ سب علم حضوری ہے۔ اب اسی پر سوال ہوتا
ہے کہ علم حضوری معلوم کا عین ہوتا ہے اب معلومات یعنی ممکنات تو ازل میں تھے ہی
نہیں تو پھر ان کا علم بھی ازل میں نہیں ہوگا تو اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات کی طرف معاذ اللہ
جہل کی نسبت لازم آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل میں ممکنات کا علم نہیں ہے حالانکہ ایسا
نہیں ہے۔ اور دوسرا یہ ہے کہ ممکنات کا علم ممکنات کا عین ہے اب ممکنات تو اللہ تعالیٰ
کی ذات سے منفصل ہیں کیونکہ ازل میں نہیں تھے ~~[illegible]~~ اور علم اللہ تبارک
وتعالیٰ کی صفت کمال ہے لہذا استکمال بالغیر لازم آئے گا اور تیسرا یہ کہ ممکنات کا علم ممکنات
کا عین ہے اور وہ ذات باری تعالیٰ سے منفصل ہیں کیونکہ ازل میں نہیں تھے اور اللہ تعالیٰ کا
علم یہ صفت ہے اور صفات ذات کا عین ہے تو پھر یہ لازم آئے گا کہ صفت علم ذات پر
زائد ہے۔ والتحقیق الخ اب میر زاہد ~~[illegible]~~ تمہید ذکر کرتا ہے پھر ان سوالات کا جواب دے
گا۔ تمہید یہ ہے کہ علم کے تین معانی ہیں: پہلا معنی مصدری دوسرا معنی مبدء انکشاف
تیسرا معنی حاضر عند المدرک اب پہلا معنی یہ امر اضافی ہے انتزاعی ہے یہ منتسبین
کا تقاضا کرتا ہے منتسبین سے مراد عالم اور معلوم ہے یہ امر انتزاعی نہ عالم کا عین ہے
اور نہ معلوم کا عین ہے بلکہ ان کے درمیان نسبت ہے اور دوسرا معنی ممکنات کے علم میں
تیسرے معنی کا عین ہے کہ ممکنات کے علم میں جو مبدء انکشاف ہے وہی حاضر عند المدرک
ہے جیسے کوئی صورۃ ہمارے ذہن میں گئی مثلاً انسان کی صورۃ تو یہی مبدء انکشاف

(میرزاہد ~~[illegible]~~)

ہے اور یہی حاضر عند المدرک ہے۔ اور تیسرا معنی علم حصولی میں معلوم کا عین ہے اور علم حصولی میں معلوم کا غیر ہے۔ وقد تحقق الخ اب میر زاہد تمہید کے بعد جواب دیتا (امام کا جواب)

ہے کہ یہ جو آپ نے اعتراض کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے فرق نہیں کیا (میر زاہد)

کہ کونسا معنی اللہ تعالیٰ کی ذات عین ہے، کونسا معنی ممکنات کا عین ہے اور کونسا معنی اللہ تعالیٰ کی ذات کا غیر ہے۔ اب یہ تینوں معانی واجب الوجود میں متحقق ہیں لیکن جو معنی ذات کا عین ہے وہ معنی ثانی ہے وہ ہے مبدأ انکشاف یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات جمیع اشیاء کے لیے مبدأ انکشاف ہے۔ اب وہ تینوں اعتراض نہیں ہوں گے۔

پہلا سوال تھا کہ ازل میں ذات باری تعالیٰ کی طرف جہل کی نسبت لازم آئے گی یہ اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ علم بمعنی مبدأ انکشاف یہ ذات کا عین ہے یہ ازل میں ہے جب ذات ازل میں ہے تو علم بھی ہے لہٰذا جہل کی نسبت لازم نہیں آئے گی اور دوسرا اعتراض تھا کہ استکمال بالغیر لازم آئے گا یہ اعتراض بھی نہیں ہوگا کیونکہ علم بمعنی مبدأ انکشاف ذات کا عین ہے جب ذات کا عین ہے تو پھر استکمال بالغیر کیسے ہوگا۔ تیسرا اعتراض تھا کہ صفت علم کا ذات پر زائد ہونا لازم آئے گا یہ اعتراض بھی نہیں ہوگا کیونکہ علم بمعنی مبدأ انکشاف ذات کا عین ہے جب ذات کا عین تو پھر ذات پر زائد کیسے ہوگا۔ فهو كالصورة العلمية المتعلقة الخ۔ یہاں ایک سوال ہوتا ہے میر زاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا ذات باری تعالیٰ یہ جمیع اشیاء کے لیے مبدأ انکشاف ہے اب ذات تو واحد ہے اور اشیاء کثیر ہیں تو پھر ان میں امتیاز کیسے آئے گا۔ تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ اس کی ایک نظیر موجود ہے کہ ایک ذات جمیع اشیاء کے لیے مبدأ انکشاف ہے وہ ہے صورة علمیة۔ اب کسی شئ کی صورت ہمارے ذہن میں حاصل ہوگی مثلاً انسان کی صورت اب یہ صورة علمیة انسان کے جمیع افراد کے لیے مبدأ انکشاف ہے کہ اس صورة علمیة سے انسان کے جمیع افراد کا اجمالی علم آجاتا ہے۔ اب یہ صورة علمیة

مبدء انکشاف ہے اور جمیع اشیاء منکشف ہیں آگے عام ہے کہ مدرَک موجود ہو یا معدوم
ہے اسی طرح ذات باری تعالیٰ جمیع اشیاء کے لیے مبدء انکشاف ہے اور جمیع اشیاء اس
سے معلوم ہیں آگے عام ہے کہ اشیاء معدوم ہوں یا موجود ہوں۔ وتمام القول الخ اب میرزاھد
ذکر کرتا ہے کہ علم باری تعالیٰ کی بحث بسط کلام کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ بڑی اہم بحث
ہے لیکن یہ مقام وسعت نہیں رکھتا کہ اس بحث کو یہاں ذکر کیا جائے۔

(منیۃ) هذه الاستحالة الخ پیچھے حاشیہ میں میرزاھد نے ذکر کیا تھا کہ علم حضوری کی مثال دی علم باری
تعالیٰ اب اس پر تین اعتراض ہوتے ہیں: پہلا اعتراض یہ ہے کہ علم حضوری معلوم کا عین ہے اور
معلومات ممکنات ازل میں نہیں تھے پھر ان کا علم بھی نہیں ہوگا تو ذات کے مرتبہ میں معاذاللہ
اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف جہل کی نسبت ہوگی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علم حضوری معلومات
کا عین ہے اب معلومات ازل میں نہیں تھے تو ذات کا غیر ہوئے اور علم تو اللہ تعالیٰ کی صفت
کمال ہے پھر استکمال بالغیر لازم آئے گا اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ علم حضوری میں علم معلومات
کا عین ہے اب معلومات ازل میں تھے تو یہ ذات سے منفصل ہوئے اور علم تو ذات کا عین
ہے پھر یہ لازم آئے گا کہ صفت علم ذات پر زائد ہے۔ اب ان اعتراضات میں سے جو آخری دو
ہیں وہ مطلقاً ہوتے ہیں خواہ عالم کو حادث مانیں یا قدیم مانیں لیکن پہلا اعتراض مطلقاً نہیں ہوتا۔
اب میرزاھد منیۃ میں اس کی وضاحت کرتا ہے کہ حکماء کے دو گروہ ہیں ایک محققین کا اور
دوسرا غیر محققین کا محققین کا مذہب یہ ہے کہ عالم حادث ہے ماضی کی جانب زمانہ کی انتہا
ہے لیکن اس حادث سے مراد مسبوق بالعدم ہے کیونکہ حادث کا ایک اور معنی ہے کہ جو مؤثر کا اثر ہو
وہ حادث ہے اس کو وہ بھی مانتے ہیں جو کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے اور دوسرا مذہب ہے غیر محققین
کا وہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے اب اگر محققین کا مذہب لیں تو پھر استحالہ لازم آتا ہے ذات
سے علم کا خلو لازم آتا ہے کہ زمانہ بعد میں ہے ~~اور زمانہ~~ تو علم بھی بعد میں ہے اور ذات باری تو ازل

میں ہے اور اگر غیر محققین کا مذہب لیں تو پھر استحالہ لازم نہیں آتا کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے
جمیع زمانیات زمانہ کے اندر ہیں ایک زمانہ میں یہ غائب ہیں اور دوسرے زمانہ
میں یہ حاضر ہیں معدوم محض نہیں ہیں جیسے طوفان نوح (علیہ السلام) ہمارے زمانہ میں غائب ہے اور نوح (علیہ السلام)
کے زمانہ میں حاضر ہے اب زمانہ اور زمانیات جمیع اللہ تبارک و تعالیٰ کے حضور حاضر ہیں باقی غائب
ہماری نظروں سے ہیں جب اللہ تعالیٰ کے حضور حاضر ہیں تو یہ اس وقت سے ہیں جب سے ذات
واجب تعالیٰ ہے لہٰذا ذات کے مرتبہ میں علم سے خلو لازم نہیں آتا۔ اب اس کی مثال دیتے ہیں کہ
زمانیات ایک زمانہ میں حاضر ہیں اور ایک زمانہ میں غائب ہیں یہ ہماری نظروں سے ہے باقی
اللہ تبارک و تعالیٰ کے حضور یہ زمانہ اور زمانیات ہمیشہ حاضر ہیں اس کی مثال جیسے بندہ کمرہ میں
ہے یہ کمرہ زمانہ کی مانند ہے جو بندہ کمرہ میں ہے اس کو وہ بندہ نظر آئے گا جو دروازہ کے سامنے
سے گزرتا ہے جو گزر گیا یا بعد میں آئے گا وہ نظر نہیں آتا باقی وہ بندہ جو چھت پر ہے وہ
گویا کہ زمانہ کی قید سے وراء ہے وہ سب کو دیکھتا ہے اسی طرح بالتمثیل لا تشبیہ اللہ تعالیٰ کی
ذات کے حضور جمیع حاضر ہیں کیونکہ وہ زمانہ کی قید سے وراء ہے اور ہم زمانہ کی قید میں ہیں
لہٰذا زمانیات ہمارے لیے ایک زمانہ میں حاضر ہوتے ہیں اور ایک زمانہ میں غائب ہوتے ہیں۔
استاد صاحب (زید شرفہ) نے فرمایا کہ رسول اللہ (صلی اللہ …) کی ذات تو بلند ہے اولیاء اللہ بھی جب
ذات میں فنا ہوتے ہیں تو زمانہ کی قید سے نکل آتے ہیں کیونکہ ذات زمانہ کی قید سے وراء
ہے اور ان کے نزدیک ماضی، حال اور مستقبل سب برابر ہوتے ہیں۔ میرزاہد نے تو ذکر فرمایا کہ اگر
عالم کو قدیم مانیں تو پھر استحالہ لازم نہیں آئے گا بحر العلوم فرماتے ہیں کہ اگر عالم کو قدیم مانیں پھر بھی
استحالہ لازم آتا ہے کیونکہ اگر عالم قدیم بھی ہو پھر بھی اس میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی تاثیر تو ہے
تو اللہ تعالیٰ کی ذات بمنزل علت کے ہوگی اور عالم بمنزل معلول کے ہوگا تو علت اور معلولیت والا
معاملہ نکلے گا۔ اور علت کا مرتبہ پہلے ہوتا ہے اور معلول کا مرتبہ بعد میں ہوتا ہے تو علم بعد میں ہوگا
لہٰذا ذات کے مرتبہ میں علم سے خلو لازم آئے گا۔ بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا کہ یہ جو آپ نے

Date: __/__/20

Mon Tue Wed Thu Fri Sat

کیا علت اور معلولیۃ والا علاقہ نکلے گا یہ عقلی ہے نفس الامر میں نہیں ہے تو ان کا رد کرتے ہیں کہ علت معلولیۃ والا علاقہ نکلے گا یہ محض عقلی نہیں ہے بلکہ نفس الامر میں ایسا ہے یہ واقعی ہے۔

(منہیۃ) تفسیر العلم الحضوری الخ پیچھے حاشیہ میں ذکر کیا تھا کہ علم کا تیسرا معنی حاضر عند المدرک ہے علم حضوری میں معلوم کا عین ہوتا ہے اور علم حصولی میں معلوم کا غیر ہوتا ہے علم حضوری میں معلوم کا عین ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو حاضر عند المدرک ہے وہی معلوم ہے اور وہی علم ہے۔ اور علم حصولی میں معلوم کا غیر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ علم آتا ہے حصول الصورۃ سے اب یہ صورۃ کا ~~[illegible]~~ ماہیت من حیث ہی ہی کے مرتبہ معلوم ہوتی ہے اور قوا کے مرتبہ میں جاکر علم بنتی ہے ان دونوں مرتبوں میں اتحاد ذاتی ہے لیکن تغایر اعتباری بھی ہے کیونکہ معلوم کے مرتبہ میں اس صورۃ کو تشخصات نہیں لگے ہوتے اور علم کے مرتبہ میں تشخصات لگے ہوتے ہیں۔ اب منہیۃ میں میرزاہد بعض لوگوں کا رد کرتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ علم حضوری وجود شخص کا عین ہے تو ان کا رد کیا کہ یہ تفسیر کرنا درست نہیں (یہ فاسد ہے) کیونکہ وجود شخص معنی مصدری ہے یہ ~~[illegible]~~ انتزاعی شئی ہے اعتباری شئی ہے لہذا علم حضوری وجود شخص کا عین نہیں بلکہ وجود شخص کی ذات کا عین ہے اور ذات خارج میں موجود ہے وہ وجود شخص کا عین نہیں ہے۔ ہاں ایک صورۃ میں یہ تفسیر صحیح ہے وہ صورۃ یہ ہے وجود الشخص میں یہ اعتبار کریں کہ اضافت الصفۃ الی الموصوف ہے اس وقت اصل عبارت ہوگی الشخص الموجود اب علم حضوری الشخص الموجود کا عین ہوگا کیونکہ الشخص الموجود یہ وجود مابہ الموجودیۃ ہے اور یہ خارج میں موجود ہے یہ انتزاعی شئی نہیں ہے۔

(غلام یحیی)

قولہ والتحقیق الخ حاصلہ ان الاعتراض الخ پیچھے ذکر کیا تھا کہ علم حضوری معلوم کا عین ہوتا ہے
اس پر تین اعتراض ہوئے تھے پہلا اعتراض تھا کہ جب علم حضوری معلوم کا عین ہے تو معلوم ہیں ممکنات
اب ممکنات تو ازل میں نہیں تھے پھر ان کا علم بھی نہیں ہوگا تو ذات کے مرتبے میں عدم علم لازم آئے
گا تو واجب تعالیٰ کی طرف معاذ اللہ جہل کی نسبت ہوگی۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ استکمال بالغیر لازم
آئے گا اور تیسرا اعتراض یہ تھا کہ صفت علم کی ذات پر زیادتی لازم آئے گی حالانکہ علم ذات کا
عین ہے۔ تو پھر والتحقیق سے علم کے تین معانی بیان کئے تھے اور ان سوالوں کا جواب دیا تھا
اب غلام یحیی معترض کا منشاء اعتراض ذکر کرتا ہے۔ تو غلام یحیی نے ذکر کیا کہ منشاء اعتراض یہ
ہے کہ معترض کو اشتباہ ہوا ہے۔ اذ للعلم مطلقا الخ اب وہ اشتباہ بیان کرتے ہیں کہ علم مطلق کے
تین معانی ہیں پہلا معنی ہے معنی مصدری انتزاعی دوسرا معنی ہے مبدء انکشاف اور تیسرا
معنی ہے حاضر عند المدرک اب جو پہلا معنی ہے مصدری انتزاعی یہ منتسبین کے تحقق کے بعد
متحقق ہوتا ہے منتسبین ہیں عالم اور معلوم تو جب یہ منتسبین کے تحقق کے بعد متحقق ہوتا ہے
تو یہ نہ عالم کو عین ہوگا نہ معلوم کا عین ہوگا اس معنی میں کسی کو اشتباہ نہیں ہے نہ معترض کو
ہے کہ معترض اعتراض کرے کہ علم معلوم کا عین ہے اور معلوم یعنی ممکنات ازل میں نہیں تھے تو ان کا
علم بھی نہیں ہوگا تو ذات کے مرتبہ میں عدم علم لازم آئے گا کیونکہ یہ معنی نہ عالم کا عین ہے اور
نہ معلوم کا عین ہے جب معلوم کا عین نہیں ہے تو معلوم کی نفی سے علم کی نفی نہیں ہوگی ذات کے مرتبہ
میں عدم علم لازم نہیں آئے گا اور مجیب کو بھی اشتباہ نہیں ہے کہ وہ اعتراض کے جواب میں
توجیہ ذکر کرے کہ جو معنی معلوم کا عین ہے وہ اور ہے اور جو معنی عالم یعنی واجب تعالیٰ کا
عین ہے وہ اور ہے۔ باقی رہ گئے آخری دو معانی وہاں اشتباہ ہے کیونکہ وہ دونوں معانی
اگرچہ واجب تعالیٰ میں متحقق ہیں لیکن جو واجب کا عین ہے وہ معنی ثانی ہے اور جو معلوم
کا عین ہے وہ معنی ثالث ہے یہ دونوں معانی اگرچہ ممکنات کے علم میں تو متحد ہیں کہ جو
مبدء انکشاف ہے وہی حاضر عند المدرک ہے مثلا زید کی صورۃ ذہن میں آ گئی یہ ماہیت کے

مرتبہ میں معلوم ہے اور قیام کے مرتبہ میں جب اس کو تشخصات ذہنیہ کے ساتھ تو یہی صورۃ
علم ہے۔ اب یہ صورۃ مبدء انکشاف بھی ہے اور حاضر عند المدرک بھی ہے کہ ذہن میں
حاضر ہوتی ہے ہمیں ادراک ہوتا ہے کہ یہ صورۃ ذہن میں ہے۔ لیکن یہ دونوں معانی واجب
میں متحد نہیں کہ معنی ثانی ثالث کا عین ہو بلکہ یہ دونوں معانی واجب میں متغایر ہیں کیونکہ
واجب میں بعض موارد میں معنی ثانی ثالث کا عین ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جمیع موارد میں
معنی ثانی ثالث کا عین ہو۔ واجب تعالیٰ کو جو اپنی ذات کا اور صفات منضمہ کا علم
ہے وہاں معنی ثانی ثالث کا عین ہوتا ہے کہ جو مبدء انکشاف ہے وہی حاضر عند المدرک
ہے لیکن واجب تعالیٰ کو جو ممکنات کا علم ہے وہاں معنی ثانی ثالث کا عین نہیں کیونکہ یہاں
(غلام یحییٰ) مبدء انکشاف ہے واجب ہے اور حاضر عند المدرک ممکنات ہیں فافہم۔ قولہ فھو نفس
المعنی الخ اذ کل ما یصدق علیہ الخ پیچھے میرزاھد نے ذکر کیا تھا کہ ممکنات کے علم
میں معنی ثانی معنی ثالث کا عین ہے یعنی جو مبدء انکشاف ہے وہی حاضر عند المدرک ہے
اب اس پر سوال ہوتا ہے کہ معنی ثانی ثالث کا عین کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ معنی ثانی تو
انکشاف کی علت ہے اور معنی ثالث تو حاضر عند المدرک ہے لہذا یہ تو غیر غیر ہیں اب غلام
یحییٰ اذ کل ما یصدق علیہ الخ سے اس کا جواب دیتا ہے کہ ہم نے جو کہا کہ معنی ثانی
معنی ثالث کا عین ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان کے مفہوم میں بھی اتحاد ہے اور
مصداق بھی اتحاد ہے بلکہ ہم نے جو کہا کہ معنی ثانی ثالث کا عین ہے اس کا مطلب یہ
ہے کہ ان کا مفہوم تو الگ الگ ہے کہ مبدء انکشاف کا مفہوم اور ہے اور حاضر عند المدرک کا
مفہوم اور ہے لیکن ان کے مصداق میں اتحاد ہے کہ جس فرد پر حاضر عند المدرک سچا آتا
ہے پس اس فرد پر منشاء انکشاف بھی سچا آتا ہے۔ حاضر عند المدرک خاص ہے اور منشاء
انکشاف عام ہے اس لیے حاضر عند المدرک کو قضیہ کا موضوع بنایا ہے اور مبدء انکشاف کو قضیہ
کا محمول بنایا ہے۔ اب سوال ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ معنی ثانی اور ثالث کا مصداق ایک

ہے اس سے سمجھ آیا کہ مصداق کوئی تیسری چیز ہے اب سوال یہ کہ وہ مصداق کیا ہے اس

(غلام یحیی) کی کوئی مثال بھی ہے تو فالصورۃ العلمیۃ الخ سے غلام یحیی نے اس سوال کا جواب

دیا کہ مصداق تین چیزیں ہیں پہلی ہے صورۃ علمیۃ اب کسی شئی کی مثلاً زید کی صورۃ

جو ہمارے ذہن میں آئی یہ پہلا ماہیت من حیث ہی ہی کے مرتبہ میں

معلوم ہے اور قیام کے مرتبہ میں جب اس صورۃ کو تشخصات ذہنیہ لگتے ہیں تو یہی

صورۃ علم بن جاتی ہے اب یہ صورۃ علمیۃ مبدء انکشاف بھی ہے اور حاضر عند المدرک

بھی ہے دوسری چیز ہے حالۃ ادراکیۃ اب اس میں اختلاف تھا کہ علم صورۃ علمیۃ ہے

یا حالۃ ادراکیۃ ہے میر زاہد کا مذہب یہ ہے کہ حالۃ ادراکیۃ علم ہے بڑے استاذ صاحب

(رحمہ اللہ) کا مذہب بھی یہی ہے۔ اختلاف کی وجہ سے دونوں کو ذکر کیا ہے۔ اب یہ تھا کہ

حالۃ ادراکیۃ کیا ہوتی ہے جب کسی شئی کی صورۃ ذہن میں جاتی ہے ماہیت من

حیث ہی ہی کے مرتبہ میں یہ معلوم ہوتی ہے اور قیام کے مرتبہ میں اس کو تشخصات

ذہنیہ لگتے ہیں اس کے بعد ذہن میں ایک روشنی پھیل جاتی ہے یہ حالۃ ادراکیۃ ہوتی ہے

یہ علم ہے اب یہ حالۃ ادراکیۃ حاضر عند المدرک بھی ہے اور مبدء انکشاف بھی ہے حالۃ ادراکیۃ

کی ایک مثال جیسے کمرۃ میں اندھیرا تھا ہم نے کمرۃ میں میز پر لائیٹ رکھی لائیٹ

کی روشنی کمرۃ میں پھیل گئی جب برتنوں پر پڑی تو برتن نظر آنے لگے یہ حالۃ ادراکیۃ

ہے۔ تیسری چیز ہے صفات نفسانیۃ انضمامیۃ جیسے غم اور خوشی وغیرۃ یہ صفات حاضر

عند المدرک بھی ہیں اور مبدء انکشاف بھی ہیں لنفسہ اولغیرہ جیسے مصداق تین چیزیں

بیان کیں اب غلام یحیی ان میں فرق ذکر کرتا ہے کہ صورۃ علمیۃ اور حالۃ ادراکیۃ یہ اپنے آپ

کے لیے بھی منشاء انکشاف ہے اور غیر کے لیے بھی منشاء انکشاف ہے باقی رۃ گئیں صفات

انضمامیۃ یہ اپنے آپ کے لیے تو مبدء انکشاف ہوتیں ہیں لیکن غیر کے لیے مبدء انکشاف نہیں ہوتیں۔

بخلاف الواجب الخ یہاں سے غلام یحیی نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال ہوا ہے اشیاء کی

وجہ سے اشتباہ یہ ہوا کہ معترض نے دیکھا کہ ممکنات کے علم میں تو معنی ثانی ثالث کا
عین ہے تو اس کو اشتباہ ہو گیا کہ واجب میں بھی معنی ثانی معنی ثالث کا عین ہوگا پھر
اس نے اعتراض کر دیا کہ جب معنی ثانی ثالث کا عین تو ممکنات تو ازل میں نہیں تھے
پھر ان کا علم بھی نہیں ہوگا تو ذات کے مرتبہ میں عدم علم لازم آئے گا۔ تو علامہ یحییٰ نے
بخلاف الواجب سے اس کا جواب دیا کہ علم الواجب میں ایسا نہیں ہے کہ جمیع مواد
میں معنی ثانی معنی ثالث کا عین ہو بلکہ بعض مواد میں معنی ثانی معنی ثالث کا عین
ہے اور بعض مواد میں معنی ثانی معنی ثالث کا عین نہیں۔ واجب تعالیٰ کو جو اپنی ذات
کا علم ہے اور صفات منضمہ کا علم ہے وہاں معنی ثانی معنی ثالث کا عین ہے کیونکہ جو حاضر
عند المدرک ہے وہی مبدء انکشاف ہے لیکن جو واجب تعالیٰ کو جو ممکنات کا علم ہے
وہاں معنی ثانی معنی ثالث کا عین نہیں کیونکہ اس وقت حاضر عند المدرک ممکنات ہیں
(علامہ یحییٰ) اور مبدء انکشاف ذات باری تعالیٰ ہے۔ قولہ واما الثالث الخ واما الثانی الخ پیچھے میر
زاہد نے ذکر کیا تھا کہ معنی ثالث علم حضوری میں ممکنات کا عین ہے اور علم حصولی میں ممکنات
کا غیر ہے باقی معنی ثانی کے بارے میں ذکر نہیں کیا تھا کہ وہ معلوم کا عین ہے یا نہیں تو
اب علامہ یحییٰ نے معنی ثانی کے بارے کہا کہ معنی ثانی کبھی معلوم کا عین ہوتا ہے اور کبھی
معلوم کا غیر ہوتا ہے۔ واجب تعالیٰ کو جو اپنی ذات اور صفات منضمہ کا علم ہے وہاں معنی
ثانی معلوم کا عین ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ کو جو ممکنات کا علم ہے وہاں معنی ثانی معلوم کا
غیر ہوتا ہے۔ ~~قولہ وھو مبدء الخ دفع للاستبعاد العینیۃ الموجبۃ الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر فرمایا تھا~~
~~کہ~~ قولہ ولکن ما ھو عینہ الخ وما ھو عین المعلوم الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر فرمایا تھا کہ واجب تعالیٰ
میں علم کے تینوں معانی متحقق ہیں لیکن واجب تعالیٰ کا جو عین ہے وہ مبدء انکشاف ہے۔
لیکن وہاں میر زاہد نے معنی ثالث اور معنی اول کا بیان نہیں فرمایا تھا اب علامہ یحییٰ ان کا بیان
کرتا ہے کہ جو معلوم کا عین ہے وہ معنی ثالث ہے باقی رہ گیا معنی اول وہ دونوں سے بری ہے۔

(غلام یحییٰ) یعنی نہ عالم کا عین ہے اور نہ معلوم کا عین ہے۔ قولہ وھو مبدء الخ دفع لاستبعاد العینیۃ الموجبۃ الخ

پیچھے میر زاہد نے بیان فرمایا تھا کہ واجب تعالیٰ میں تینوں معانی متحقق ہیں لیکن جو واجب

کا عین ہے وہ مبدء انکشاف ہے۔ اب غلام یحییٰ فرماتا ہے کہ اس عبارت کو ذکر کرکے میر

زاہد نے ایک استبعاد کو دفع کیا ہے استبعاد یہ تھا کہ علم حضوری میں علم معلوم کا عین ہوتا ہے اب

ممکنات تو ازل میں نہیں تھے پھر ان کا علم بھی نہیں ہوگا تو پھر ذات کے مرتبہ میں عدم علم لازم آئے گا

تو اس کا دفعیہ کر دیا کہ جو واجب تعالیٰ کا عین ہے وہ معنی ثالث ہے یعنی مبدء انکشاف اور جو معلوم

کا عین ہے وہ معنی ثالث ہے لہذا ممکنات کی نفی سے ذات سے علم کی نفی نہیں ہوگی۔ لکن یرد

علیہ الخ اب غلام یحییٰ ذکر کرتا ہے کہ استبعاد کا تو دفعیہ ہو گیا لیکن یہاں دو وجہ سے اعتراض

ہوتا ہے اس کا دفعیہ نہیں ہو سکتا لہذا جواب میں عجز کا اظہار کرنا پڑے گا۔ تو غلام یحییٰ نے

ذکر فرمایا کہ آپ نے کہا کہ ذات باری تعالیٰ جمیع ممکنات کے لیے مبدء انکشاف ہے اب سوال

یہ ہے کہ ممکنات اور ذات باری تعالیٰ میں تو مباینۃ ہے اور مباین مباین کے لیے کاشف نہیں

ہو سکتا۔ کشف اس وقت ہوتا ہے جب کاشف اور مکشوف میں مناسبۃ ہو۔ عقل اس کا انکار

کرتی ہے کہ مباین مباین کے لیے کاشف بنے۔ وعلی التسلیم الخ غلام یحییٰ دوسرا سوال کرتا ہے کہ

اگر یہ تسلیم کر بھی لیں کہ یہ مباین مباین کے لیے کاشف ہے پھر اعتراض ہوگا کہ ممکنات

تو غیر متناہی ہیں اور ذات باری تعالیٰ تو واحد بسیط ہے وہ علم بھی ہے اور عالم بھی اب

ممکنات میں امتیاز تو علم کے امتیاز سے آتا ہے جو علم ذات واحد بسیط ہے تو پھر ممکنات

میں امتیاز نہیں ہوگا۔ تو جب امتیاز کی نفی ہوگی تو علم کی بھی نفی ہو جائے گی کیونکہ علم اور امتیاز

میں مساوقت ہے برابری ہے۔ والقول بان بینہ الخ قاضی احمد علی سندیلی صاحب نے اس اعتراض

کا جواب دیا ہے غلام یحییٰ اس کو ذکر کرتا ہے پھر اس کا رد کرے گا کہ یہ جواب نفع نہیں دے گا

لہذا جواب میں عجز کا اظہار کرنا پڑے گا۔ تو جواب ذکر کیا قاضی احمد علی سندیلی صاحب نے

فرمایا کہ واجب تعالیٰ کا ممکنات میں ہر ایک ممکن کے ساتھ تعلق خاص ہے ربط خاص

ہے جو دوسرے کے ساتھ نہیں ہے مثلاً جو ربط زید کے ساتھ ہے وہ عمرو کے ساتھ نہیں اس
تعلق خاص کے بسبب واجب تعالیٰ ممکنات کے لیے منشاء انکشاف ہے اور اسی تعلق
(علامہ یحییٰ) خاص کے اعتبار سے بعض ممکنات دیگر بعض سے ممتاز ہیں کما ینطق بہ کلام المعلم الثانی
اس نے بطور دلیل ذکر کر دیا کہ معلم ثانی یعنی فارابی کی ایک کتاب ہے سیاسات مدنیہ
اس نے بھی وہاں یہی ذکر فرمایا ہے کہ اس تعلق خاص کے بسبب واجب تعالیٰ ممکنات
کے لیے منشاء انکشاف ہے اور تعلق کے اعتبار سے بعض ممکنات دیگر بعض سے ممتاز
- پس لا یجدی نفعاً الخ اب علامہ یحییٰ اس جواب کا رد کرتا ہے کہ یہ جواب نفع نہیں
دے گا کیونکہ اصل اعتراض تھا کہ مباین مباین کے لیے کاشف نہیں ہوتا اب آپ نے
جو ربط اور تعلق خاص کا ذکر کیا اس سے وہ تباین تو نہیں نکلے گا جو اباء کا منشاء تھا کہ
- عقل انکار کرتی ہے کہ مباین مباین کے لیے کاشف نہیں ہو سکتا۔ وکذا لا یمکن الخ اب
علامہ یحییٰ ذکر کرتا ہے کہ دوسرے سوال کا بھی یہ جواب نہیں بن سکتا کہ اس ربط
خاص کے اعتبار سے بعض ممکنات دیگر بعض سے ممتاز ہیں کیونکہ ممکنات میں امتیاز
اس وقت ہوگا جب ارتباطات میں امتیاز ہو اب ارتباطات میں امتیاز کی چار
صورتیں ہیں یا تو نفس ربط ایک دوسرے سے ممتاز ہے۔ یا ارتباطات میں
امتیاز نفس ذات باری تعالیٰ سے ہے یا ارتباطات میں امتیاز نفس ذات ممکن
سے ہے یا ارتباطات میں امتیاز دوسرے ارتباطات سے ہے۔ اب اگر نفس ربط
دوسرے سے ممتاز ہو تو اس وقت مبدء انکشاف بھی ارتباطات کی ذات ہوگی کیونکہ تمایز
اور علم میں مساوقت ہے تو اس وقت خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ فرض کیا تھا کہ مبدء
انکشاف ذات باری تعالیٰ ہے۔ اور اگر ارتباطات میں امتیاز نفس ذات باری تعالیٰ سے ہو
تو پہلا کلام ہو گی یعنی پہلے والے دو اعتراض ہوں گے پہلا اعتراض یہ ہوگا کہ ذات باری
تعالیٰ اور ارتباطات میں تباین ہے اور مباین مباین کے لیے کاشف نہیں ہو سکتا دوسرا اعتراض

Mon Tue Wed Thu Fri Sat　　Date: __/__/20__

یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کر بھی لیں کہ مباین مبائن کے لیے کاشف ہے پھر اعتراض ہوگا

کہ انبساطات تو غیر متناہی ہیں اور ذات باری تعالیٰ تو واحد بسیط ہے تو پھر انبساطات میں

امتیاز نہیں ہوگا۔ اور اگر انبساطات میں امتیاز نفس ذات ممکن سے ہو تو دور لازم آئے

گا کیونکہ اس وقت معلومات ممکنات کا امتیاز انبساطات پر موقوف ہوگا اور انبساطات کا امتیاز

ممکنات کے امتیاز پر موقوف ہوگا۔ اور اگر انبساطات کا امتیاز دوسرے انبساطات سے ہو تو

پھر یہ سلسلہ لاالی نہایۃ چلا جائے گا کیونکہ ان انبساطات کا امتیاز جن انبساطات پر موقوف

ہو ان انبساطات کا امتیاز اور پر موقوف ہوگا تو امتیاز بالکل حاصل نہیں ہوگا نہ بالذات نہ بالعرض

کوئی ایک انبساط بھی دوسرے سے ممتاز نہیں ہوگا۔ اذ ما لم یتمیز الخ اب اس پر دلیل دیتے (اغلام یحیی)

ہیں کہ امتیاز بالکل حاصل نہیں ہوگا کیونکہ جب تک اس انبساطات کے سلسلہ میں سے کوئی

ایک بالذات ممتاز نہیں ہوگا تو بالعرض بھی ممتاز نہیں ہوگا کیونکہ اگر کہو کہ بالذات تو ممتاز نہیں

ہے بالعرض ممتاز ہے تو ما بالعرض ما بالذات کے علاوہ پایا جانا لازم آئے گا حالانکہ

ما بالعرض ما بالذات کے علاوہ نہیں پایا جاتا فافہم فافہم سے غلام یحیی نے سوال کے جواب

کی طرف اشارہ کیا ہے سوال کے تین جواب بن سکتے ہیں سوال تھا کہ معلومات ممکنات

غیر متناہی اور ذات واحد بسیط ہے تو ممکنات میں امتیاز نہیں ہوگا۔ پہلا جواب یہ ہے کہ

واجب تعالیٰ کا ہر ممکن کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق اس ربط کے سبب ممکنات

ایک دوسرے ممتاز ہیں لیکن ہم اس خاص ربط اور تعلق کی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ انبساط انکشاف کی شرائط میں سے ہے اور شرائط میں امتیاز

ضروری نہیں ہے لہٰذا یہ جو آپ نے کہا کہ ممکنات میں امتیاز انبساطات کے امتیاز پر

موقوف ہے یہ درست نہیں۔ اور تیسرا جواب یہ ہے کہ ہم عجز کا اظہار کرتے ہیں یہ علم

باری تعالیٰ کی بحث ہے اللہ تعالیٰ کی ذات جمیع ممکنات کے مبدء انکشاف ہے اس کو جمیع

اشیاء کا علم اجمالی ہے اور کشف تام باقی حقیقت اللہ تبارک وتعالیٰ ہی جانتا ہے ہم

(غلام یحیی) اس کے ادراک سے عاجز ہیں۔ قولہ الحاشیۃ فلا یرد الخ لان المراد الخ پیچھے میر زاہد نے
منہیہ میں ابو نصر فارابی کی کلام بطور دلیل ذکر کی تھی۔ ابو نصر فارابی کی کلام پر بظاہر اعتراض
وارد ہوتا تھا تو میر زاہد نے کہا کہ وہ اعتراض وارد نہیں ہوں گے کیونکہ اجمال تفصیل
والا فرق لیکن میر زاہد نے ابو نصر فارابی کی مراد ذکر نہیں کی تھی اب غلام یحیی لان المراد
کو ذکر کرتا ہے کہ فارابی کی کلام تھی علمہ بالکل بعد ذاتہ اور کلام تھی کثرۃ علمہ کثرۃ بعد ذاتہ
اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جب علم بالکل اور کثرۃ علم ذات کے بعد ہے تو ذات کے مرتبہ
میں عدم علم لازم آئے گا تو غلام یحیی نے جواب دیا کہ فارابی کی مراد یہاں علم سے علم تفصیل
ہے علم اجمالی نہیں ہے علم حقیقی تو علم اجمالی ہی ہے وہ ذات کا عین ہے اب اگر علم
تفصیلی ذات کے بعد ہو تو اس میں نقص نہیں ہے ذات کے مرتبہ میں عدم علم لازم
نہیں آئے گا۔ دوسری فارابی کی کلام تھی یتحد الکل بالنسبۃ الی ذاتہ اس کلام پر اعتراض
تھا کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ذات باری ممکنات کے ساتھ متحد ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو
غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ فارابی کا مقصد مراد یتحد الکل سے یہ ہے کہ کل اللہ
تبارک وتعالی کے حضور حاضر ہونے میں متساوی الاقدام ہے اور کل یعنی ممکنات کا
جو وجود ہے وہ واجب تعالی کے وجود سے اکتساب ہے جب اللہ تبارک وتعالی کی
ذات پاک کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتی ہے تو اس شئی کی ماہیت کے ساتھ وجود
کا تعلق دیتی ہے تو وہ شئی وجود میں آجاتا ہے۔ اس شئی کا اپنا وجود نہیں ہوتا بلکہ واجب
تعالی کے وجود سے اکتساب ہوتا ہے کیونکہ وجود حقیقی واجب تعالی کا ہی ہے۔ فارابی
کی اور کلام تھی فھو الکل فی حد ذاتہ اس کلام پر اعتراض تھا کہ واجب تعالی کا ممکنات
سے مرکب ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ذات باری تعالی تو واحد بسیط ہے۔ تو غلام یحیی نے اس
کا جواب دیا کہ فارابی کی مراد اس کلام سے یہ ہے کہ فھو مبدء الکل وہ کل کا مبدء
ہے اور کل کے لیے خلاق ہے فھو الکل کا مطلب یہ نہیں ہے کہ واجب تعالی کل سے مرکب

ہے اور واجب تعالیٰ کا قوام ممکنات سے ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ اس سے غایت بلند ہے۔

(غلام یحییٰ) قولہ و تمام التول فیہ ای فی علم الفعل الخ پیچھے میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ علم باری تعالیٰ
کی بحث بسط کا تقاضا کرتا ہے لیکن مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا۔ میرزاہد نے ذکر کیا
تھا تمام التول فیہ اب غلام یحییٰ فیہ کی ہ ضمیر کا مرجع ذکر کرتا ہے کہ ہ ضمیر کا مرجع
علم فعلی ہے یعنی جو اللہ تعالیٰ کا علم فعلی ہے وہ تفصیل کا تقاضا کرتا ہے۔ علم فعلی کو ہی
علم اجمالی کہتے ہیں یہ علم اجمالی ذات کا عین ہے اور کشف تام ہے۔ والتول الاجمالی فیہ
میرزاہد نے تو ذکر کیا تھا کہ علم باری تعالیٰ کی بحث بسط کا تقاضا کرتی ہے لیکن
مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا میرزاہد نے تفصیل ذکر نہیں کی تھی اب میرزاہد اس
تفصیل سے بھی اجمال ذکر کرتا ہے۔
غلام یحییٰ یہاں دس مذاہب ذکر کرے گا تو ذکر کیا کہ اللہ تبارک کو یا تو اپنی
ذات کا غیر کا علم ہے یا علم نہیں ہے۔ علم نہیں ہے یہ پہلا مذہب ہے یہ مذہب یونان
کے سفہاء کا ہے اب اگر ذات باری تعالیٰ عالم بنفسہ یا بغیرہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں
کہ علم یا تو ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا یا غیر ہوگا۔ عین ہو تو یہ دوسرا مذہب ہے یہ
مذہب اکثر متاخرین کا ہے اور اگر علم ذات باری تعالیٰ کا غیر ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا
صفت قائمہ ہوگا یا صفت غیر قائمہ ہوگا صفت قائمہ ہو تو پھر اس میں دو احتمال ہیں صفت قائمہ متعددۃ
ہوگی یا صفت واحدۃ بسیطۃ ذات اضافت ہوگی اگر صفت قائمہ ہو اور متعددۃ فی ذاتہا ہو تو
یہ ممکنات کی صورتیں ہیں جو بتمامہا اللہ تبارک و تعالیٰ کے حضور حاضر ہیں یہ تیسرا مذہب ہے اور
اگر صفت قائمہ واحدۃ ہو اور بسیطۃ ذات اضافت ہو تو یہ جو تھا مذہب ہے یہ مذہب بعض متکلمین
کا ہے اس مذہب کے مطابق کائنات بتمامہا اللہ تبارک و تعالیٰ کے حضور حاضر ہے اور اگر صفت غیر
قائمہ ہو یعنی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو تو اس میں کئی صورتیں ہیں یا تو ممکنات ایک دھر
میں ہیں اور یہ دھر اللہ تبارک و تعالیٰ کے حضور حاضر ہے یہ پانچواں مذہب ہے یا بصور وجودیۃ

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

اور عرضیۃ جو قائم بنفسہا ہیں وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے حضور حاضر ہیں لیکن ان صور کا وجود
ذی الصور سے علیحدہ ہے یہ چھٹا مذہب ہے یا پھر نہ ممکنات اللہ تبارک وتعالیٰ کے حضور
حاضر ہیں اور نہ صورتیں اللہ تبارک وتعالیٰ کے حضور حاضر ہیں بلکہ ایک نور اشراقی ہے اس نور
اشراقی سے اللہ تبارک وتعالیٰ کو اپنی ذات کا علم بھی ہے اور غیر کا علم بھی ہے۔ یہ ساتواں
مذہب ہے۔ یا پھر ممکنات تو معدوم ہیں لیکن ان کا ثبوت ہے اب ثبوت خارجی ہوگا
یا علمی ہوگا یعنی نفس الامر میں نہیں ہوگا۔ ثبوت خارجی کا مطلب یہ ہے کہ حقیقۃ ثبوت
ہو یہ آٹھواں مذہب ہے اور یہ معتزلہ کا مذہب ہے۔ یا پھر ثبوت علمی ہوگا یعنی حقیقۃ
ثبوت نہیں ہوگا اس کی مثال جیسے بندہ دور سے ریت کو دیکھتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ
پانی ہے اب پانی کا علم تو آگیا لیکن حقیقۃ پانی نہیں ہے یہ نواں مذہب ہے۔ یا پھر عاقل اور
معقول میں اتحاد ہے یہ دسواں مذہب ہے یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس ~~[illegible]~~ سے

(غلام یحییٰ) ذات باری تعالیٰ اور ممکنات میں اتحاد لازم آتا ہے۔ فهذه عشرة مذاهب الخ اب غلام یحییٰ
نتیجہ ذکر کرتا ہے کہ یہ دس مذاہب ہیں ان میں سے ہر ایک کی طرف جانے والا گیا ان
دس مذاہب کو ملا حسن نے بھی ذکر کیا ہے آگے غلام یحییٰ ذکر فرماتا ہے کہ ان میں دس
مذہب میں سے کونسا مذہب باطل ہے اور کونسا حق ہے یہ بحث مبسوطات میں سے بڑی
کتب میں ہے۔

(میرزاہد) قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا الخ قال الشيخ الخ ~~[illegible]~~ ماتن نے علم متجدد کی تفسیر کی تھی
الذی لایکون فیه مجرد الحضور پھر معنیٰ پر تین مثالیں دیں تھیں معنیٰ یہ ہے کہ جس میں
مجرد حضور کافی ہو اس کی پہلی مثال تھی علم باری تعالیٰ دوسری مثال دی مجردات کو
جو اپنی ذاتوں کا علم ہے وہ علم بھی حضوری ہے ہمارے نزدیک مجردات سے مراد ملائکہ
ہیں اور ~~فلاسفہ~~ فلاسفہ کے نزدیک مجردات سے مراد عقول عشرۃ ہیں۔ اور تیسری مثال

107

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

دی تھی نفس ناطقہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے وہ بھی حضوری ہے اب گویا کہ ماتن نے متن میں
دو دعوے کئے ہیں: پہلا دعوی کیا ہے کہ مجردات کو نفس ناطقہ کو اپنی ذات کا علم
ہے اور دوسرا دعوی یہ ہے کہ جو مجردات کو جو اپنی ذاتوں اور نفس ناطقہ کو اپنی
ذات کا جو علم ہے وہ علم حضوری ہے حصولی نہیں ہے اب میرزاہد شیخ کی کلام سے ان
دو دعوؤں پر دلیل دیتا ہے شیخ سے مراد بوعلی سینا ہیں ان کی کتاب ہے تعلیقات وہاں
پر انہوں نے یہ کلام ذکر کی ہے ان کی کلام کے دو حصے ہیں ایک حصہ ایک دعوی پر
دلیل ہے اور دوسرا حصہ دوسرے دعوی پر دلیل ہے تو میرزاہد نے شیخ کی کلام ذکر کی ذالک الاشیاء
اما یکون وجودھا لھا او وجودھا لغیرھا یعنی جمیع اشیا خواہ مادیات ہو یا مجردات ہو ان
کی دو قسمیں ہیں یا تو وجودھا لھا ہوگا یا وجودھا لغیرھا ہوگا اس عبارت کے تین مطلب
ہو سکتے ہیں پہلا مطلب یہ ہے کہ وجود سے مراد حضور ہے پھر مطلب ہوگا حضورھا لھا او
حضورھا لغیرھا یعنی یہ اشیاء یا تو خود اپنے حضور حاضر ہیں اس کی مثال جیسے مجردات اور
نفس ناطقہ یا پھر یہ اشیا اپنے حضور حاضر نہیں ہیں بلکہ غیر کے حضور حاضر ہیں اس کی مثال
جیسے حواس خمسہ ان کا حضور لھا نہیں ہے بلکہ لغیرھا ہے یا پھر وجودھا لھا سے
مراد یہ ہے کہ یہ اشیاء مستقل بنفسھا ہیں غیر کی طرف محتاج نہیں اور وجودھا
لغیرھا کا مطلب یہ ہے کہ یہ اشیاء مستقل بنفسھا نہیں بلکہ غیر کی طرف محتاج ہیں اس وقت بھی
مثالیں وہی ہو گئیں۔ یا پھر وجودھا لھا کا مطلب یہ ہے کہ ان کا استعمال بنفسھا
ہے استعمال بالغیر نہیں ہے اور وجودھا لغیرھا کا مطلب یہ ہے کہ ان کا استعمال بالغیر ہے (میرزاہد)
اس وقت بھی مثالیں وہی ہو گئیں۔ فالمفارقات وجودھا لھا الخ اب ذکر کرتے ہیں ([illegible])
کہ جو مفارقات ہیں ان کا وجود لھا ہوتا ہے مفارقات سے مراد مجردات ہیں جب ان مفارقات
کا وجودھا لھا ہے یعنی یہ خود اپنی ذات کے حضور حاضر ہیں تو اسی وجہ سے یہ مفارقات
اپنی ذات کا ادراک کرتی ہیں وہاں کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اور نفس ناطقہ جو ہے اس کا

وجود بھی لها ہے اسی لیے نفس اپنی ذات کا شعور رکھتا ہے اور اس کا ادراک کرتا ہے
اور باقی آلات جسمانیہ جو ہیں ان کا وجود لها نہیں ہوتا بلکہ لغیرھا ہوتا ہے آلات جسمانیہ
سے مراد حواس خمسہ ہیں۔ اس کی مثال دی جیسے عین اس کا وجود لها نہیں ہے لغیرھا
(میرزاھد) ہے وھی القوۃ الباصرۃ الخ یہاں سے میرزاھد نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا
ہے کہ آپ نے مثال دی عین کی کہ عین کا وجود لغیرھا اب سوال یہ ہے کہ عین تو جرم مخصوص
ہے یہ تو قائم بنفسھا ہے اس کا وجود تو لغیرھا نہیں ہے تو اس کا جواب دیا کہ عین سے مراد
قوۃ باصرۃ ہے قوۃ باصرۃ کا وجود لغیرھا ہے غیر سے مراد نفس ہے مطلب یہ ہے کہ نفس
کو غیر کا جو علم آتا ہے وہ قوۃ باصرۃ سے آتا ہے پہلے قوۃ باصرۃ اس کا ادراک کرتی
ہے پھر قوۃ باصرۃ کے واسطہ نفس اس کا ادراک کرتا ہے اس طرح قوۃ باصرۃ
کا وجود لغیرھا ہے یعنی یہ غیر کے ادراک کا آلہ ہے تو جب قوۃ باصرۃ کا وجود لغیرھا
ہے اسی وجہ سے یہ اپنی ذات کا ادراک نہیں کرتا اسی طرح باقی حواس بھی اپنی ذات
کا ادراک نہیں کرتے باقی رہ گیا نفس وہ اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے۔ وقوزادفی
موضع آخر الخ یہاں سے میرزاھد نے شیخ کی کلام کا دوسرا حصہ ذکر کیا ہے یہ حصہ
اس پر دلیل ہے کہ مجردات کو اور نفس ناطقہ کو جو اپنا علم ہے وہ علم حضوری
ہے حصولی نہیں۔ اب دلیل اس طرح ہوگی کہ ہم کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ کو اپنی ذات
کا علم حضوری ہے یہ دعوی ہے اس کی نقیض نکال کر مقدم بنائیں گے کہ اگر نفس ناطقہ
کا علم حضوری نہیں تو حصولی ہوگا صورۃ کے واسطہ سے ہوگا کہ نفس ناطقہ میں
پہلے اس کی صورت گئی پھر اس صورت کے واسطہ سے اس کو اپنا علم آیا تو جب علم
حصولی ہوگا تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ ذات کے مرتبہ میں علم نہیں ہے کیونکہ
حصول صورۃ سے اس چیز کا علم آتا ہے جو غائب ہو یہ تالی باطل ہے کہ ذات کے
مرتبہ میں علم نہ ہو کیونکہ کے ذات کے مرتبہ میں علم ہوتا ہے تو پھر مقدم بھی باطل ہو

جائے گا کہ نفس ناطقہ کو اپنا علم حصولی ہو تو دعوی ثابت ہو جائے گا کہ مجردات کو
اور نفس ناطقہ کو اپنی ذات کا علم حضوری ہے۔

(منہیہ) ماقال اولا یدل الخ: پیچھے حاشیہ میں میرزاھد نے شیخ کی کلام ذکر کی تھی اب سوال تھا کہ یہ شیخ کی اتنی لمبی کلام ذکر کی اس کی غرض کیا ہے تو میرزاھد نے منہیہ میں اس کا جواب دیا کہ شیخ کی کلام کے دو حصے ہیں ماتن نے دو دعوے کئے ہیں شیخ کی کلام کا پہلا حصہ پہلے دعوی پر دلیل ہے اور کلام کا دوسرا حصہ دوسرے دعوی پر دلیل ہے پہلا دعوی ہے کہ مجردات کو اور نفس ناطقہ کو اپنی ذات کا علم ہے دوسرا دعوی ہے کہ مجردات کو اور نفس ناطقہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے وہ علم حضوری ہے تو شیخ کی کلام کا پہلا حصہ پہلے دعوی پر دلیل ہے کہ مجردات کو اور نفس ناطقہ کو اپنی ذات کا علم ہے لیکن اس پر دلیل نہیں ہے کہ یہ علم حصولی ہے یا حضوری ہے اور شیخ کی کلام کا دوسرا حصہ جو وقد زاد علیہ الخ سے ذکر کیا یہ دوسرے دعوی پر دلیل ہے کہ مجردات کو اور نفس ناطقہ کو اپنی ذات کا علم علم حضوری ہے۔

(میرزاھد) اقول حاصلہ ان التعقل الخ: پیچھے میرزاھد نے شیخ کی کلام سے ماتن کے دو دعووں پر دلیلیں دیں تھیں اب وہ دلیلیں خود نظری تھیں اس لیے اقول سے میرزاھد ان دلیلوں پر دلیلیں ذکر کرتا ہے پہلا دعوی تھا کہ نفس ناطقہ کو اپنی ذات کا علم ہے اس پر دلیل دی تھی کہ ... اما کان وجودھا لھا او لغیرھا اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ آپ نے وجودھا لھا سے ثابت کیا کہ نفس ناطقہ کو اپنا علم ہے تو سوال یہ ہے کہ وجودھا لھا سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نفس ناطقہ کو اپنا علم ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وجودھا لھا تو ہوتا ہے لیکن علم نہیں ہوتا جیسے شجر

اور مجرد کا وجود معالها تو ہے لیکن ان کو علم نہیں ہے۔ تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ
تعقل اور وجود ایک ہی شئی ہیں یہ مرادف ہیں تعقل سے مراد ادراک ہے علم ہے
(میر زاہد) لہذا جب وجود ہوگا تو علم بھی ہوگا۔ فالمجردات لما کان الخ اب میر زاہد دو
چیزیں بیان کرے گا ایک تو یہ ہے کہ علم کے دو معانی ہیں ایک ہے معنی مصدری اور
دوسرا معنی ہے حاضر عند المدرک اب سوال ہے کہ آپ نے وجود معالها سے جو ثابت
کیا کہ نفس ناطقہ کو اپنا علم ہے اور فرض ادنیٰ سے ثابت کیا کہ علم حضوری ہے یہ
علم کے کس معنی کی رو سے ثابت کیا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ جہاں علم حضوری ہوتا
ہے وہاں معلوم یا تو عالم کا عین ہوتا ہے جیسے نفس ناطقہ کو اپنا علم ہے یا معلوم
عالم کی صفت منضمہ ہوتا ہے جیسے نفس ناطقہ کو اپنی صفات کا علم ہے یا پھر معلوم
عالم کے معلول ہوتا ہے جیسے ذات باری تعالیٰ کو غیر کا علم ہے۔ پہلی صورت
میں علاقہ عینیت والا ہوتا ہے دوسری صورت میں علاقہ صفت موصوف والا ہوتا ہے
اور تیسری صورت میں علاقہ علیت معلولیت والا ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہاں علاقہ
کونسا ہے۔ تو میر زاہد نے پہلے سوال کا جواب دیا کہ علم دونوں معانی کی رو سے بن سکتا ہے
کہ نفس ناطقہ کو اپنا علم حضوری ہے۔ فالمجردات سے میر زاہد نے پہلے دعویٰ پر دلیل دی
پہلا دعویٰ تھا کہ مجردات کو اپنا علم ہے تو میر زاہد نے کہا کہ جب مجردات کا وجود
لانفسہا ہے تو ان کا تعقل بھی بذواتہا ہوگا اس سے دوسرے سوال کا جواب بھی آگیا کہ
عالم اور معلوم میں علاقہ عینیت والا ہے۔ فتعقلہا بالمعنی المصدری الخ اب میر زاہد ذکر
کرتا ہے کہ علم دونوں معانی کی رو سے بن سکتا ہے کہ مجردات کو اپنا علم حضوری ہے بس
فرق یہ ہے کہ اگر علم بالمعنی المصدری ہو تو اس وقت اس کا تعقل یعنی علم مجردات کے وجود
کا عین ہوگا اور اگر علم بالمعنی الحاضر عند المدرک لیں تو اس وقت مجردات کا علم ان کی ذوات
کا عین ہوگا۔ ومما ینبغی ان یعلم الخ اب یہاں سے میر زاہد ایک اور مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ علم حضوری

میں عاقل اور معقول میں اتحاد ذاتی ہوتا ہے تغایر حقیقی نہیں ہوتا اس میں تو اتفاق
ہے باقی اس میں اختلاف ہے کہ تغایر اعتباری ہے یا نہیں محقق طوسی اور محقق دوانی کا مذہب
یہ ہے کہ عاقل اور معقول میں تغایر اعتباری ہے اب میر زاہد ان کا رد کرتا ہے رد سے پہلے
ایک تمہید ہے تمہید یہ ہے کہ ایک ہوتا ہے حیث کا ماقبل اور ایک ہوتا ہے حیث کا مابعد
حیث کے ماقبل کو محیث اور مابعد کو حیثیت کہتے ہیں اب حیثیت کی تین قسمیں ہیں
دیکھیں گے کہ حیثیت محیث کا عین ہے یا جزء ہے یا عین بھی نہیں ہے جزء بھی
نہیں ہے بلکہ خارج ہے اور حکم کی علت ہے اب اگر حیثیت محیث کا عین ہو تو
اس کو کہتے ہیں حیثیت اطلاقی اس کی مثال جیسے الانسان من حیث انہ انسان
اور اگر حیثیت محیث کی جز ہو تو اس کو حیثیت تقییدی کہتے ہیں اس کی مثال جیسے
الانسان من حیث انہ حیوان ناطق اب حیوان انسان کی جز ہے۔ اور اگر حیثیت محیث کا
عین بھی نہ ہو جزء بھی نہ ہو بلکہ علت ہو تو اس حیثیت تعلیلیہ کہتے ہیں اس کی مثال جیسے
الانسان من حیث انہ عالم مکرم اب عالم الانسان کی جزء بھی نہیں ہے عین بھی نہیں ہے لیکن
مکرم والا جو حکم لگایا ہے اس کی علت ہے۔ اب میر زاہد محقق طوسی اور محقق دوانی
کا رد کرتا ہے انہوں نے کہا کہ عاقل اور معقول میں تغایر اعتباری ہے
انہوں نے دلیل
قیاس دی عاقل اور معقول کو انہوں نے قیاس کیا معالِج اور معالَج پر مثلاً جب نفس
ناطقہ اپنی روحانی بیماریوں مثلاً بغض حسد وغیرہ کا علاج کرتا ہے تو اگر یہ اعتبار کریں
کہ نفس ناطقہ علاج کر رہا ہے تو معالِج ہے اور اگر یہ اعتبار کریں کہ نفس ناطقہ کا علاج ہو
رہا ہے تو معالَج ہے اگر قوۃ فعلیہ کا اعتبار کریں تو معالِج ہے اور اگر قوت
انفعالیہ کا اعتبار کریں تو معالَج ہے اب ایک ہی شی ہے معالِج بھی بن رہی ہے معالَج بھی
بن رہی ہے اسی طرح نفس ناطقہ جس حیثیت سے عاقل ہے وہ غیر ہے اس حیثیت کا

جس حیثیت سے وہ معقول ہے لہذا تغایر اعتباری ہے تو میرزاہد نے ان کا رد کیا کہ آپ کا عاقل اور معقول کو صالح اور مصالح پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ وہاں حیثیت تقییدی ہے حیثیت تقییدی یہ ہوتی ہے کہ حیثیت کا اعتبار پہلے ہے اور حکم بعد میں ہے مثلاً ہم حیثیت کا اعتبار پہلے کریں گے پھر حکم لگائیں گے کہ نفس ناطقہ صالح ہے یا مصالح ہے اور عاقل معقول میں حیثیت تقییدی نہیں ہے کیونکہ بوجوب للتلازم ہے کیونکہ عاقل معقول میں کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے پھر نفس عاقل بھی ہوتا ہے اور میرزاہد معقول بھی ہوتا ہے لیکن والذات المأخوذۃ یہاں سے میرزاہد محقق طوسی اور محقق دوانی کا دوسرا رد کرتا ہے۔ تو میرزاہد نے کہا کہ اگر عاقل اور معقول میں حیثیت کا اعتبار کریں تو یہ حیثیت امر اعتباری ہے عقل اس کا اعتبار کرتی ہے تو جب حیثیت اعتباری ہے تو کل یعنی حیث مع الحیثیت بھی اعتباری ہوگا کیونکہ جب ایک جز اعتباری ہے تو کل بھی اعتباری ہوگا عقل اس کا اعتبار کرے گی پھر عقل میں صورت جائے گی پھر علم آئے گا اب جو علم صورت کے واسطے سے آئے وہ علم تو حصولی ہوتا ہے حضوری نہیں ہوتا۔ حالانکہ نفس ناطقہ کو اپنا علم حضوری ہے۔

(منہیہ) توضیحہ ان الذات المجردۃ المأخوذۃ مع الحیثیۃ الخ پیچھے حاشیہ میں میرزاہد نے محقق دوانی اور محقق طوسی کا رد کیا تھا انہوں نے کہا تھا کہ عاقل اور معقول میں تغایر اعتباری ہے انہوں نے قیاس کیا صالح اور مصالح پر تو میرزاہد نے ان کا رد کیا کہ یہاں حیثیۃ تقییدیۃ نہیں ہے صالح اور مصالح میں حیثیۃ تقییدیۃ ہے اور اگر حیثیۃ کا اعتبار کرو تو حیثیۃ اعتباری ہے عقل اس کا اعتبار کرتی ہے تو حیث مع الحیثیۃ یہ مجموعۃ بھی اعتباری ہوگا اور امر اعتباری کا جو علم ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے حضوری نہیں حالانکہ بحث علم حضوری میں ہے۔ اب منہیہ میں میرزاہد اس کی مزید توضیح کرتا ہے کہ ~~موضوع~~ حیث مع الحیثیۃ یہ امر اعتباری ہے اور امر اعتباری کا علم حصولی ہوتا

۱۱۳

Mon Tue Wed Thu Fri Sat　　Date: __/__/20__

سے کیونکہ جب ہم ذات مجردہ کے ساتھ حیثیت اعتبار کریں گے تو یہ مجموعہ بن جائے گا حیث
مع الحیثیۃ کا اور یہ مجموعہ ذہن میں ہے خارج میں موجود نہیں ہے تو جب یہ مجموعہ ذہن میں ہے
خارج میں نہیں تو پھر اس کا علم بھی علم حصولی ہوگا حضوری نہیں ہوگا کیونکہ جب ذات مجردہ کے
ساتھ حیثیت کا اعتبار ہے تو نفس ناطقہ کو اپنا علم نہیں ہوگا بلکہ حیث مع الحیثیۃ یہ مجموعہ ذہن
میں جائے گا ذہن میں صورۃ حاصل ہوگی پھر صورۃ کے واسطہ سے نفس ناطقہ کو اپنا علم آئے گا
اور جو علم حصول صورۃ سے آئے وہ علم حصولی ہوتا ہے حضوری نہیں ہوتا کیونکہ علم حضوری
میں تین چیزیں ضروری ہیں یا تو معلوم عالم کا عین ہوگا یا معلوم عالم کی صفت منضمۃ گا یا معلوم
عالم کا معلول ہوگا اب حیث مع الحیثیۃ معلوم ہے یہ عالم کا عین نہیں ہے کیونکہ عالم صرف حیث
ہے یعنی نفس ناطقہ ہے اور معلوم حیث مع الحیثیۃ ہے اور معلوم عالم کا معلول بھی نہیں ہے کہ عالم
یعنی نفس ناطقہ حیث مع الحیثیۃ کے لیے علت بنے ایسا نہیں ہے اور معلوم عالم کے صفت
منضمۃ بھی نہیں ہے کیونکہ یہاں معلوم عالم کی صفت ہوتی وہ عالم کے ساتھ منضم ہوتی ہے درمیان
میں کوئی واسطہ قید نہیں ہوتی یہاں حیثیت کی قید ہے اور دوسرا یہ کہ معلوم عالم کی
صفت اس وقت بنتی ہے کہ اتصاف کا ظرف ایک ہو اب حیثیت تو کا ظرف ہوتی ہے اور
نفس ناطقہ یعنی ذہن خارج میں ہے اتصاف کا ظرف ایک نہیں ہے لہذا یہاں معلوم عالم کی صفت
نہیں بن سکتا معلوم عالم کی صفت اس وقت بنے گا جب معلوم بھی ظرف خارج میں
ہو عالم یعنی ذہن تو ظرف خارج میں ہے ہی لیکن یہاں معلوم ظرف خارج میں نہیں ہے۔ فان

(منہیۃ)

قلت الخ اب یہاں ماقبل سے ایک سوال ناشی ہوا ہے میرزاہد نے اس کو ذکر کیا ہے پھر اس
کا جواب دے گا سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے دلیل سے ثابت کیا کہ عاقل اور معقول میں اتحاد ذاتی ہے
تغایر اعتباری بھی نہیں ہے حالانکہ عاقل اور معقول میں تغایر اعتباری ہے وہ اس طرح کہ اگر ہم
یہ اعتبار کریں کہ ذات مجردہ کے حضور اور ذات مجردہ حاضر ہے تو یہ عاقل ہے اور اگر یہ
اعتبار کریں کہ ذات مجردہ ذات مجردہ کے حضور حاضر ہے تو یہ معقول اب نفس ناطقہ جس

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

حیثیت سے معقول ہے وہ غیر ہے اس حیثیت کا جس حیثیت سے عاقل ہے لہذا عاقل
(منہیة) اور معقول میں تغایر اعتباری ہوگا۔ قلت هذا الجواب میر زاہد اس کا رد کرتا ہے کہ ایک
ہے نفس ناطقہ کا مفہوم اور ایک ہے مصداق مفہوم میں تو تغایر ہے اس کو ہم بھی تسلیم کرتے
ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصداق میں بھی تغایر ہو اور ہماری بحث مصداق
میں ہے مفہوم میں نہیں ہے۔ من غير ان يكون فيها حيثية تقييدية موجبة للتكثر الخ۔ یہاں
سے میر زاہد دوسرا رد کرتا ہے کہ جو حیثیت آپ نے نکالی ہے یہ موجب للتکثر نہیں ہے
کیونکہ موجب للتکثر وہ حیثیت ہوتی ہے جو حیثیت پہلے ہو اور حکم بعد میں ہو لیکن یہ جو
حیثیت آپ نے نکالی ہے یہ بعد میں ہے اور حکم پہلے ہے لہذا یہ موجب للتکثر نہیں
ہوگی لہذا عاقل اور معقول میں اتحاد ذاتی ہے جو عاقل ہے بعینہ وہی معقول ہے ان
میں تغایر اعتباری بھی نہیں ہے۔ والامر فيما نحن فيه الخ۔ یہاں سے میر زاہد نے ایک اور
سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا عاقل اور معقول میں اتحاد ہے حالانکہ یہاں
حیثیت کا اعتبار ہے جس حیثیت سے نفس ناطقہ عاقل ہے وہ غیر ہے اس حیثیت کا جس
سے معقول ہے لہذا عاقل اور معقول میں تغایر اعتباری ہوگا جس طرح معالج اور معالج میں
حیثیت کا اعتبار ہے اگر نفس کا اعتبار کرو من حيث قوة فعليه تو یہ معالج ہے اور اگر نفس کا
اعتبار کرو من حيث قوة انفعاليه تو یہ معالج ہے اب نفس ناطقہ جس حیثیت سے معالج ہے
وہ غیر ہے اس حیثیت کا جس حیثیت سے نفس ناطقہ معالج ہے لہذا تغایر اعتباری آئے گا
اسی طرح عاقل اور معقول میں بھی تغایر اعتباری ہے۔ تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا ہے
کہ عاقل اور معقول معالج اور معالج کی طرح نہیں ہے کیونکہ معالج اور معالج میں حیثیت کا اعتبار
پہلے ہوتا ہے اور حکم بعد میں ہوتا ہے لیکن عاقل اور معقول میں حکم کا اعتبار پہلے ہے حیثیت
کا بعد میں کیونکہ کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے پھر نفس عاقل بھی ہوتا ہے اور معقول بھی ہوتا
ہے یہاں حیثیت بعد میں ہے اور وہ حیثیت موجب للتکثر نہیں ہے لہذا تغایر اعتباری نہیں

یہ ثابت ہو گیا کہ عاقل، معقول اور عقل میں اتحاد ذاتی ہے یہ امر واحد ہے تغایر
اعتباری بھی نہیں ہے۔ نعم یصح ان یقال الخ۔ یہاں سے میر زاہد نے پہلے والے سوال کا (منہیہ)
جواب دیا ہے سوال یہ تھا کہ اگر ہم نفس ناطقہ میں یہ اعتبار کریں من حیث ان لہ قوۃ
فعلیۃ تو یہ عاقل ہے اور اگر یہ اعتبار کریں من حیث ان لہ قوۃ انفعالیۃ تو یہ معقول ہے۔
اب نفس ناطقہ جس حیثیت سے عاقل ہے وہ غیر ہے اس حیثیت کا جس حیثیت سے
نفس ناطقہ معقول ہے لہذا تغایر اعتباری ہوگا تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ یہ دو
حیثیتیں نفس ناطقہ میں ہیں لیکن یہ حکم کے بعد ہیں یہ موجب للتکثر نہیں ان میں ہماری
بحث ہی نہیں ہے ہماری بحث ان میں ہے جو موجب للتکثر ہیں۔ و بتحقیقنا ھذا الخ
اب میر زاہد ذکر کرتا ہے جب ہم نے یہ تحقیق کر دی کہ عاقل، معقول اور عقل متحد
بالذات ہیں ان میں تغایر اعتباری بھی نہیں ہے تو اس سے ایک سوال کا جواب بھی
آ گیا سوال یہ تھا کہ آپ علم حضوری میں تو کہتے ہو کہ عقل اور معقول متحد بالذات
ہیں اب علم حصولی میں بھی تو وہی عقل اور معقول ہیں وہاں آپ کہتے ہو کہ ان میں
تغایر اعتباری ہے یہ فرق کیوں ہے۔ تو میر زاہد نے کہا ہماری تحقیق سے اس کا
جواب آ گیا وہ اس طرح کہ ہم جو کہتے ہیں کہ علم حضوری میں عقل اور معقول متحد بالذات
ہیں یہاں حیثیت کا اعتبار نہیں اگرچہ حکم کے بعد ہے لیکن وہ موجب للتکثر نہیں ہے لیکن
علم حصولی میں حیثیت کا اعتبار پہلے ہے اگر ماہیت من حیث ہی ہی کو دیکھو تو
یہ معلوم ہے اور اگر من حیث قیام فی الذہن دیکھو تو یہ علم ہے لہذا یہاں حیثیت کا اعتبار
پہلے ہونے کی وجہ سے عقل اور معقول میں تغایر اعتباری ہوگا لیکن علم حضوری میں
عقل اور معقول میں تغایر اعتباری نہیں ہے کیونکہ وہاں حیثیت کا اعتبار نہیں نفس ناطقہ خود
اپنے حضور حاضر ہے۔ وما سبق الخ۔ یہاں سے میر زاہد نے ایک اور سوال کا جواب دیا
ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ علم حصولی میں علم اور معلوم میں تغایر اعتباری
ہے نفس ناطقہ خود اپنے حضور حاضر ہے۔

Mon Tue Wed Thu Fri Sat　　Date: __/__/20__

حالانکہ یہاں تغایر ذاتی بھی ہے وہ اس طرح کہ علم حصولی میں معلوم صرف معروض ہوتا ہے اس کا عوارضات نہیں بلکہ ہوتے قیام کے مرتبہ میں جب یہ معلوم جانا ہے تو یہ علم بنتا ہے اس مرتبہ میں معروض اور عارض کا مجموعہ ہوتا ہے لہذا علم حصولی میں علم اور معلوم میں جس طرح تغایر اعتباری ہے اسی طرح تغایر ذاتی بھی ہے تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ اعتراض لیس بشئی ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے عنقریب ان شاء اللہ

(منہیہ) تجھ پر اس کا غطاء منکشف ہو جائے گا۔ وبھذا التحقیق الخ یہاں سے میر زاہد نے ایک اور سوال کا جواب دیا ہے میر زاہد نے کہا کہ جب ہم نے یہ تحقیق کر دی کہ علم حضوری میں عقل اور معقول متحد بالذات ہیں اور علم حصولی میں عقل اور معقول میں تغایر اعتباری ہے (کیونکہ یہاں حیثیت کا اعتبار ہے) تو اس سے ایک سوال کا جواب بھی آگیا سوال یہ تھا کہ جب ہم حیثیت کا اعتبار کریں گے تو یہ مجموعہ حیثیت مع الحیثیۃ نفس ناطقہ کے ساتھ قائم ہوگا تو یہ نفس ناطقہ صفت منضمۃ بن جائے گی تو اس وقت حیثیت مع الحیثیۃ کا علم حصولی نہیں ہوگا کیونکہ آپ کہتے ہو نفس ناطقہ کو اپنی ذات کا علم اور صفات منضمۃ کا علم حضوری ہے تو میر زاہد نے کہا ہماری تحقیق سے اس کا جواب آگیا وہ اس طرح کہ صفات کی تین قسمیں ہیں صفات ثبوتیہ یہ وہ صفات ہوتی ہیں جو نفس کے ساتھ منضم ہوتی ہیں جیسے غم، غصہ، خوشی وغیرہ دوسری ہیں صفات سلبیہ ان صفات میں ذات کی تنزیہ ہوتی جیسے ہم کہتے ہیں النفس الناطقۃ لیس بعرض اور تیسری ہیں صفات اضافیہ ہیں ان صفات میں دوسری شئی کی طرف نسبت ہوتی ہے اب ہم جو کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ کو اپنی صفات کا علم حضوری ہے وہ مطلقا صفات نہیں بلکہ وہ صفات ہیں جو منضمۃ ہیں اب یہ حیثیت مع الحیثیۃ نفس ناطقہ کی صفت منضمۃ نہیں ہے کہ اس کا علم حضوری ہو کیونکہ صفات منضمۃ کا ثبوت (ضروری) ہوتا ہے ذات کے لیے

وبہ یظہر الخ اب میر زاہد ذکر کرتا ہے کہ جب ہم نے یہ تحقیق کر دی کہ حیثیت مع الحیثیۃ کا علم حصولی ہے حضوری نہیں ہے تو اس سے ایک اور اعتراض کا جواب بھی آگیا وہ اعتراض یہ

ہے اور حیثیت مع الحیثیۃ کا علم حصولی ہے

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کی صفات ذات کا عین ہیں ان میں اتحاد
محض ہے حالانکہ یہاں حیثیت ہوتی ہے ذات باری تعالیٰ من حیث انہا مبدء الانکشاف
علم ہے اور ذات من حیث انہا مبدء الآثار قدرۃ ہے اب جس حیثیت سے ذات علم
ہے وہ غیر ہے اس حیثیت کا جس حیثیت سے ذات قدرۃ لہذا تغایر آئے گا اتحاد محض نہیں
ہوگا. تو میرزاھد نے اس کا جواب دیا کہ یہ حیثیت کا اعتبار بعد میں ہے حیثیت سے
پہلے ذات علم اور قدرۃ میں اتحاد محض ہے وہی ذات ہے وہی علم ہے، وہی قدرۃ ہے
وہی سمیع ہے، وہی بصیر باقی رہ گئی حیثیت اس کا اعتبار بعد میں ہے یہ موجب
(ضمیمہ) للتکثر نہیں ہے. هذا ما حصل لی الخ اب میرزاھد ذکر کرتا ہے کہ یہ جو میں نے توضیح کی ہے
یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی توفیق سے مجھے ہی حاصل ہوئی ہے.

(غلام یحییٰ) قولہ فلذلک تنوک الخ مشار الیہ الخ پیچھے میرزاھد نے شیخ کے کلام سے اس پر دلیل دی تھی کہ مجردات
کا نفس ناطقہ کا علم بانفسہا یہ علم حضوری ہے شیخ کی کلام میں آیا تھا کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں
یا تو ان کا وجود لہا ہوگا یا لغیرہا ہوگا پھر کہا تھا مفارقات یعنی مجردات ان کا وجود
لہا ہے اس لیے یہ اپنی ذات کا ادراک کرتے ہیں. اب اس پر ایک سوال ہوتا ہے غلام
یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ذلک کا مشار الیہ بنایا وجودہا
لہا کو مطلب یہ ہوا کہ مفارقات کا وجود لہا ہے اس لیے یہ اپنی ذات کا ادراک کرتے
ہیں اب سوال یہ ہے کہ کبھی وجودہا لہا تو ہوتا ہے لیکن ذات کا ادراک نہیں ہوتا مثلاً
شجر، حجر وغیرہ کا وجودہا لہا تو ہے لیکن یہ اپنی ذات کا ادراک کو تو نہیں کر سکتے لہذا
ذلک کا مشار الیہ وجودہا لہا کو بنانا درست نہیں. تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ ذلک کا
مشار الیہ صرف وجودہا لہا نہیں ہے بلکہ مفارقات اور وجودہا لہا یہ مجموعۃ مل کر مشار الیہ
ہے لہذا اب شجر اور حجر وغیرہ سے اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ وہ مجردات نہیں ہیں. پھر

118

Mon Tue Wed Thu Fri Sat　　　Date: __/__/20__

سوال ہو گیا کہ یہ آپ نے کیسے کہہ دیا کہ مشار الیہ مفارقات اور وجودھا لھا ہے مجموعہ

(غلام یحییٰ) ہے حالانکہ ظاہر تو یہی لگتا ہے کہ مشار الیہ وجودھا لھا ہے تو غلام یحییٰ نے فان ابتنا

الحکم الخ سے اس کا جواب دے دیا کہ مشار الیہ مجموعہ اس لیے ہے کہ جب حکم بر مشتق

پر تو مبدء اشتقاق حکم کی علت ہوتی ہے اب یہاں حکم ہے تدرک ذواتھا لیکم لگ

لیا ہے مفارقات پر لہذا حکم کی علت مبدء اشتقاق ہو گئی وہ ہے مفارقۃ، تجرد لہذا

مشار الیہ وہی بنے گا کہ اس میں تجرد بھی ہو اور وجودھا لھا بھی ہے. وقس علیہ

قولہ والنفس الخ اب غلام یحییٰ ذکر کرتا ہے کہ نفس کو بھی مفارقات پر قیاس کر لو

جس طرح مفارقات میں ذالک کا مشار الیہ مفارقۃ اور وجودھا لھا مجموعۃ اسی

طرح نفس میں بھی ذالک کا مشار الیہ تجرد اور وجودھا لھا مجموعۃ ہے کیونکہ نفس

میں بھی التجرد عن المادۃ کا اعتبار کریں گے تو تشعر بذاتھا و تدرک ماوراء الحکم لگے گا بس فرق

یہ ہو گا کہ مفارقات میں تجرد اور مفارقۃ صراحۃ سمجھ آیا ہے لیکن نفس میں

تجرد صراحۃ تو نہیں لیکن ضمناً سمجھ آیا ہے. فانطبق علیہ الحاصل الاتی. یہاں سے غلام یحییٰ

نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آگے میرزاھد نے اقول حاصلہ

سے شیخ کی کلام کا حاصل ذکر کیا ہے وہاں تو تجرد اور وجودھا لھا دونوں کا ذکر ہے لیکن

شیخ کی کلام والنفس الخ میں صرف وجودھا لھا کا ذکر ہے تجرد کا ذکر نہیں ہے تو انطباق نہیں

ہو گا اس کا جواب آ گیا کہ شیخ کی کلام میں تجرد کا اگرچہ صراحۃ ذکر نہیں ہے لیکن ضمناً ہے

جب ضمناً ذکر ہے تو اس وقت شیخ کی کلام اور حاصل میں انطباق آ جائے گا

قولہ والالات الجسدانیۃ الخ سواء الخ پیچھے میرزاھد نے وجودھا لغیرھا کی مثال دی تھی

آلات جسدانیۃ. اب اس وہم تھا کہ ہو سکتا ہے آلات جسدانیۃ سے مراد صرف حواس

ظاہرۃ ہوں. تو غلام یحییٰ نے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ آلات جسدانیہ سے مراد باطنۃ اور

ظاہرۃ دونوں ہیں ان دونوں کا وجود لا لذواتھا ہے بلکہ لغیرھا ہے جیسے عین کا وجود

جیسے آیت پاک السارق والسارقۃ الآیۃ میں قطع یدھا الحکم لگ رہا ہے اس کی علت مبدء اشتقاق یعنی سرقہ ہے

ﷺ کیونکہ نفس کی تعریف کرتے ہیں تو کہتے ہیں الجوہر المجرد المتعلق للبدن

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20__

(غلام یحیی) اذا المراد بہا معناہا الخ اب غلام یحیی بعض لوگوں کا رد کرتا ہے پیچھے میر زاہد میں عبارت
لکھی آئی تھی والالات الجسمانیۃ وجودھا لا لذواتہا کالعین مثلا بل لغیرھا وھی القوۃ
اب یہاں اختلاف تھا کہ کالعین مثال کس کی ہے اور وھی القوۃ میں ھی ضمیر کا مرجع
کیا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ کالعین یہ مثال نفی کی ہے یعنی لا لذواتہا کی ہے اور ھی
ضمیر کا مرجع غیرھا ہے یہ درست نہیں کیونکہ اس وقت لازم آئے گا کہ عین غیر کے
ساتھ قائم ہے حالانکہ عین تو غیر کے ساتھ قائم نہیں وہ تو قائم بنفسہا ہے۔ اور دیگر
بعض نے کہا کہ کالعین یہ منفی کی مثال ہے یعنی لذواتہا کی مثال ہے اور ھی ضمیر کا
مرجع آلات جسمانیۃ ہیں یہ بھی درست نہیں کیونکہ اس وقت یہ لازم آئے گا کہ
آلات جسمانیۃ قوۃ باصرۃ میں منحصر ہیں حالانکہ وہ قوۃ باصرۃ میں منحصر تو نہیں ہے
قوۃ باصرۃ کے علاوہ بھی ہیں تو غلام یحیی نے ان سب کا رد کر دیا کہ یہ نہ نفی کی
مثال ہے نہ منفی کی مثال ہے بلکہ یہ آلات جسمانیۃ کی مثال ہے پھر سوال ہوا کہ
عین کا وجود لغیرھا تو نہیں ہے یہ تو قائم بنفسہا ہوتی ہے تو اس کا جواب بھی دے دیا کہ
عین سے مراد جرم مخصوص نہیں بلکہ قوۃ باصرۃ مراد ہے اور قوۃ باصرۃ کا وجود لغیرھا
ہے یعنی قوۃ باصرۃ خود صورتوں کا ادراک نہیں کرتی بلکہ ادراک نفس ناطقہ کرتا ہے اور یہ
قوۃ باصرۃ اسی طرح باقی قوۃ ادراک کا آلۃ بنتی ہیں۔ المودعۃ الخ۔ یہاں سے غلام یحیی نے
قوۃ باصرۃ کی تعریف کر دی کہ دماغ سے دو پٹھے نکلتے ہیں اور یہ دو پٹھے تجویف اول میں
ملتے ہیں یا تو علی سبیل التقاطع ملتے ہیں کہ تجویف اول میں آکر دائیں جانب والا بائیں جانب چلا
جاتا ہے اور بائیں جانب والا دائیں جانب چلا جاتا ہے یا ملتے ہیں لیکن تقاطع نہیں کرتے
دائیں جانب والا دائیں جانب چلا جاتا ہے اور بائیں جانب والا بائیں جانب چلا جاتا ہے۔
اب یہ جو دو پٹھوں کا ملتقی ہے یہ قوۃ باصرۃ ہے اب دو مذہب تھے بعض نے کہا کہ
علی سبیل التقاطع یہ دو پٹھے ملتے ہیں بعض نے کہا علی سبیل التقاطع نہیں بلکہ ویسے ملتے ہیں تو

غلام یحییٰ نے عبارت بول ملتقی الفصلین لہ ایسی عبارت ہے جو دونوں مذہبوں کو شامل (غلام یحییٰ) ہے۔ قوله فلذلك الخ والعدم كونها الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ آلات جسمانیہ کا وجود لا لذواتہا ہے یعنی لغیرہا ہے اس لیے یہ اپنی ذاتوں کا ادراک نہیں کرتے اب یہاں ایک سوال تھا غلام یحییٰ نے اس سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا آلات جسمانیہ کو مفارقات کے مقابل ذکر کیا ہے مفارقات میں تو دو چیزوں کا ذکر کیا تھا کہ ان میں تجرد ہے اور دوسرا ان کا وجود لہا ہے اس لیے یہ اپنی ذاتوں کا ادراک کرتے ہیں تو جب آلات جسمانیہ کو مفارقات کے مقابل ذکر کیا ہے تو پھر آلات جسمانیہ میں دونوں کی نفی کرنا چاہیے تھی کہ آلات جسمانیہ کا وجود لہا بھی نہیں ہے اور ان میں تجرد بھی نہیں ہے اس لیے یہ اپنی ذاتوں کا ادراک نہیں کرتے لیکن یہاں میر زاہد نے صرف ایک چیز یعنی وجود ما لہا کی نفی کی ہے تجرد کی نفی نہیں کی۔ تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ اگر مجموعہ پر اثبات ہو تو ہر ایک شئی کو الگ الگ ذکر کیا جاتا ہے لیکن اگر مجموعہ پر نفی ہو تو ایک شئی کی نفی سے بھی مجموعہ کی نفی ہو جاتی ہے لہذا یہاں وجود لہا کی بھی نفی ہے اور تجرد کی بھی نفی ہے۔ پھر سوال ہو گیا کہ تجرد کی نفی صراحۃً کر دیتے صراحۃً نفی کیوں نہیں کی تو غلام یحییٰ نے اس کے دو جواب دیے پہلا جواب دیا ولم یتعرض الخ سے کہ تجرد کی نفی صراحۃً اس لیے نہیں کی یہ نفی ظاہر تھی وہ اس طرح کہ آلات جسمانیہ میں مادۃ ہوتا ہی ہے وہ مادۃ سے مجرد نہیں ہوتے۔ دوسرا جواب بکفایۃ احدہما سے دیا کہ ایک قید کا ذکر دوسری قید کے ذکر سے کفایۃ کرتا ہے اس لیے دوسری قید کی صراحۃً نفی نہیں کی۔ قوله لم یحتج الخ لانه انما ادراك الخ پیچھے ذکر کیا تھا کہ نفس ناطقہ کو اپنا علم حضوری واسطہ کی طرف احتیاج نہیں ہے۔ اب ایک وہم ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ کو جس طرح غیر کا علم صورۃ کے واسطے سے ہے ہو سکتا ہے اسی طرح نفس ناطقہ کو اپنا علم بھی صورۃ کے واسطہ سے ہو تو غلام یحییٰ نے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ نفس

124

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

ناطقہ کو جو اپنا علم بغیر واسطہ سے حاصل ہے یہ اقوی منشاء انکشاف برخلاف اس کے کہ

صورۃ کے واسطہ سے علم حاصل ہو وہ اضعف منشاء انکشاف ہے تو اقوی کے ہوتے ہوئے

اضعف کی طرف رجوع کرنا درست نہیں ہے۔ والقول بجواز کون مناطا العلم الخ غلام یحیی نے (غلام یحیی)

ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ علم کی مدار یہی اضعف ہو یعنی

یعنی مدار اس پر ہو کہ علم آتا ہی صورۃ کے واسطہ سے ہے تو غلام یحیی نے اس کا جواب

دے دیا کہ اقوی کے ہوتے ہوئے اضعف پر علم کی مدار رکھنا انصاف سے بعید ہے۔ قولہ "

حاصلہ الخ الظاہر انہ حاصل الخ پیچھے میر زاہد نے شیخ کی کلام کا حاصل ذکر کیا تھا اب یہاں غلام

یحیی نے بعض لوگوں کا رد کیا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ میر زاہد نے یہ جو حاصل ذکر کیا ہے یہ

صرف شیخ کی کلام کے حصہ ثانی کا حاصل ہے۔ تو غلام یحیی نے رد کر دیا کہ جزمی بات یہ ہے کہ میر زاہد

کی اول کلام یعنی ان التعقل الخ یہ شیخ کی اول کلام یعنی ذالک الاشیاء اما ان یکون الخ کا حاصل

ہے اور میر زاہد کی کلام ثانی یعنی فالمجردات الخ یہ شیخ کی کلام ثانی یعنی وقد زاد علیہ الخ کا حاصل ہے۔

لہذا حاصل کو کلام ثانی کے ساتھ خاص کرنا بعید ہے۔ ومحصولہ الخ اب غلام یحیی میر زاہد کی "

کلام کا محصول ذکر کرتا ہے تو غلام یحیی نے کہا ان تعقل الشئی وادراکہ اس سے بتا دیا کہ تعقل

اور ادراک ایک شئی ہے اور آگے ذکر کیا کہ تعقل الشئی ھو وجود الشئی للذات المجردۃ ہے اور

حضور الشئی عند الذات المجردۃ ہے اب شئی کا حضور یا تو واسطہ کے ساتھ ہوتا ہے یا واسطہ

کے بغیر ہوتا ہے واسطہ کے ساتھ ہو اس کی مثال جیسے زید کا علم ہمیں حاصل ہے یہ صورۃ

کے واسطہ سے ہے اور وہ صورت ہمارے ساتھ ماہیت میں متحد ہے۔ واسطہ کے بغیر

ہو اس کی مثال جیسے ہمیں نفس ناطقہ اپنے حضور حاضر ہے یہ حضور بغیر واسطہ کے ہے

اسی طرح صورۃ علمیۃ جو نفس ناطقہ کے حضور حاضر ہے اور واجب تعالی کے حضور حاضر

ہے یہ حضور بغیر واسطہ کے ہے۔ والمجردات الخ یہاں سے غلام یحیی نے ایک سوال کا جواب "

دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو قضیہ ذکر کیا ہے ~~وجوبہ~~ لما کان وجودھا الخ یہ قضیہ درست

لما کان وجودها

نہیں ہے وہ اس لیے کہ مقدم اور تالی میں ملازمۃ نہیں ہے مقدم ہے لما کان وجودها الخ اور تالی ہے

یکون تعقلها الخ ان میں ملازمۃ نہیں کیونکہ وجود کا مفہوم اور ہے تعقل کا مفہوم اور ہے

تو غلام یحیی نے اس کا جواب دے دیا کہ وجود حضور کا عین ہے اور حضور تعقل کا عین ہے

لہذا مقدم اور تالی کے درمیان ملازمۃ ہے۔ اب مجردات کا تعقل اور ادراک لنفسہا تھا

یہ غیر کے واسطہ سے ہے اور مجردات کا علم بالنفس الحضوری ہے اب علم کے دو معانی

ہیں پہلا معنی مصدری ہے اس معنی کی رو سے مجردات کا تعقل ان کے وجود اور حضور

کا عین ہوتا ہے اور دوسرا معنی ہے حاضر عند المدرک اس معنی کی رو سے

ان کا تعقل ان کی ذاتوں کا عین ہوتا ہے جیسا کہ علم حضوری بالنفس کی شان ہے۔

(غلام یحیی) فافہم غلام یحیی فرماتا ہے کہ تو اس میں فہم کر فہم یہی ہے کہ مجردات کا علم حضوری

بے صورۃ کے واسطہ سے نہیں ہے۔ قولہ حیثیۃ تقییدیۃ موجبۃ للتکثر الخ پیچھے

میر زاہد نے بیان کیا تھا کہ علم حضوری عاقل اور معقول میں اتحاد ذاتی ہے تغایر اعتباری ہی

نہیں ہے آگے اس پر دلیل تھی کہ یہاں حیثیۃ تقییدیۃ نہیں ہے جو موجب للتکثر ہوتی ہے

لہذا عاقل اور معقول میں اتحاد ذاتی ہے۔ اب غلام یحیی دو چیزیں بیان کرے گا ایک

تو حیثیت کی تقسیم کرے گا اور دوسرا حیثیت تقییدی کا معنی بیان کرے گا۔ حیثیت کی تین

اقسام ہیں۔ (۱) حیثیت اطلاقی (۲) تقییدی (۳) تعلیلی حیثیت اطلاقی میں حیثیت محیث کا

عین ہوتی ہے جیسے الانسان من حیث انسان اور حیثیت تقییدی میں حیثیت محیث کا

کی جز ہوتی ہے جیسے الحیوان من حیث انہ ناطق ھو انسان اور حیثیت تعلیلی میں

حیثیت محیث کا عین بھی نہیں ہوتی جزء بھی نہیں ہوتی بلکہ محیث کے لیے علت ہوتی ہے

جیسے الانسان من حیث انہ عالم مکرم۔ ایک اور حیثیت بھی ہوتی ہے وہ صرف محیث کی

وضاحت کے لیے ہوتی ہے۔ اب غلام یحیی نے حیثیت تقییدی کا معنی بیان کیا کہ حیثیت

تقییدی وہ ہوتی ہے جس کے تغیر سے مصداق میں تغیر آتا ہے۔ اب اس حیثیت کی

Date: __/__/20

دو صورتیں ہیں یا تو یہ عنوان میں ہونگی یا معنون میں ہونگی معنون میں ہونے کا مطلب
یہ ہے کہ یہ معنون کی حقیقت اور قوام میں داخل ہونگی اس حیثیت سے تغایر بالذات
آتا ہے مثلاً الحیوان من حیث انہ ناطق جو انسان ہے اور الحیوان من حیث انہ ناہق
حمار اب یہ حیثیت حیوان کے معنون میں داخل ہے اس نے مصداق میں تغایر
ذاتی پیدا کیا ہے انسان اور حمار میں تغایر ذاتی ہے اور اگر یہ حیثیت صرف عنوان
میں ہو تو اس سے تغایر اعتباری آتا ہے۔ جیسے ~~[illegible]~~ انسان کو ایک تشخصات لگے
تو زید بنا دوسرے لگے تو بکر بنا اب زید اور بکر میں تغایر اعتباری ہے اتحاد ذاتی
ہے کیونکہ دونوں کی ماہیت انسان ایک ہے دوسری مثال جیسے زید کی صورت ذہن میں
گئی اب یہ صورت ماہیت من حیث ہی ہی کے مرتبہ میں معلوم ہے اور قیام کے مرتبہ
میں جب اس کو عوارضات ذہنیہ لگتے ہیں تو یہی صورت علم بن جاتی اب علم اور معلوم
میں تغایر اعتباری ہے باقی اتحاد ذاتی ہے کیونکہ وہی صورت قیام کے مرتبہ میں آگئی
ہے جو معلوم کے مرتبہ میں تھی فرق صرف یہ ہے کہ معلوم کے مرتبہ میں عوارضات نہیں
لگے ہوئے اور قیام کے مرتبہ میں عوارضات لگے ہوئے ہیں۔ فالحاصل الخ۔ یہاں سے (غلام یحیی)
غلام یحیی نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ شیخ کی کلام سے تو یہ ثابت
ہوتا ہے کہ عقل اور معقول میں تغایر نہیں ہے اور آگے جو میر زاہد نے حاصل بیان کیا یہ
اس پر دلالت کرتا ہے کہ عاقل اور معقول میں تغایر نہیں ہے لہٰذا حاصل جس کا حاصل ہے
وہ اس کے مطابق نہیں ہے تو ~~[illegible]~~ غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ شیخ کی کلام جس
طرح عقل اور معقول میں تغایر کی نفی کرتی ہے اس طرح عاقل اور معقول میں تغایر کی بھی
نفی کرتی ہے کیونکہ عاقل اس حیثیت سے عاقل ہے کہ اس کا وجود لہ ہے اور حاضر عندہ
ہے اب عاقل اسی حیثیت سے معقول بھی ہے۔ فمن ذهب الی خلافه الخ اب غلام یحیی بعض
لوگوں کا رد کرتا ہے بعض سے مراد محقق دوانی ہیں علامہ قوشجی کی ایک کتاب ہے تجرید

اس پر میر سید نے شرح لکھی شرح تجرید پر یعنی شرح تجرید کا محقق دوانی نے حاشیہ لکھا
اس حاشیہ پر صدر معاصر نے اعتراضات کئے صدر معاصر سے مراد صدر الدین ہیں پھر
محقق دوانی اور حاشیہ لکھا اس میں صدر معاصر کے جوابات دیے پہلے حاشیہ کو قدیمہ
کہتے ہیں اور دوسرے کو جدیدہ کہتے ہیں اب حاشیہ قدیمہ میں محقق دوانی نے ذکر کیا
کہ نفس ناطقہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے وہاں عالم اور معلوم غیر غیر نہیں ان میں تغایر اعتباری
ہے جیسے معالج اور مستعلج میں اگر نفس کا اعتبار کریں من حیث انه له قوة فعلية تو یہ
معالج ہے اور اگر یہ اعتبار کریں من حیث انه له قوة انفعالية تو یہ مستعلج ہے
اب نفس ناطقہ جس حیثیت سے معالج ہے وہ غیر ہے اس حیثیت کا جس حیثیت سے
نفس ناطقہ مستعلج ہے لہذا معالج اور مستعلج میں تغایر اعتباری ہے اسی طرح نفس
ناطقہ جس حیثیت سے عالم ہے وہ غیر ہے اس حیثیت کا جس حیثیت سے معلوم ہے لہذا
عالم اور معلوم میں تغایر اعتباری ہے۔ تو غلام یحیی نے بھی محقق دوانی کا رد کیا کہ جس نے
یہ قول کیا کہ عالم اور معلوم میں تغایر اعتباری ہے اس نے خطا کی ہے اس نے شیخ کی کلام
(غلام یحیی) کو نہیں سمجھا شیخ کی کلام سے غفلت کی ہے۔ فقوله کیف الخ کانه الخ یہاں سے غلام یحیی
نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے میرزاہد نے کہا کہ اگر حیثیت کا اعتبار
کریں تو حیث مع الحیثیة یہ مجموعہ امر اعتباری ہوگا کیونکہ حیثیت امر اعتباری ہے اب
امر اعتباری کے ساتھ متعلق جو علم ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے حضوری نہیں ہوتا
ہم آپ کو ایک مثال دکھاتے ہیں جہاں حیثیت کا اعتبار بھی ہے تغایر بھی ہے اور علم حضوری
بھی ہے مثلاً زید کی صورت ہمارے ذہن میں گئی قیام کے مرتبہ میں اس کو عوارضات
لگے ~~تو یہ علم~~ تو یہ علم بن گئی اب اس صورة کے ساتھ جو علم متعلق ہے وہ علم حضوری ہے حصولی نہیں
اور حیثیت کا اعتبار بھی ہے تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ میرزاہد نے کیف سے
جو کلام ذکر کیا ہے وہ شیخ کی کلام کا علاوہ ہے شیخ کی کلام مطلق تغایر کی نفی کرتا ہے

خواہ تغایر ذاتی ہو خواہ تغایر اعتباری ہو اور میرزاہد نے جو کلام ذکر کیا ہے وہ
صرف تغایر ذاتی کی نفی کرتا ہے میرزاہد نے جو حیثیت کا اعتبار کیا ہے وہ معنون
(غلام یحیی) میں کیا ہے حیثیت معنون میں ہو تو تغایر ذاتی ہوتا ہے کیف سیصرح الخ
اب غلام یحیی اس پر تائید پیش کرتا ہے کہ میرزاہد نے تغایر ذاتی کی نفی کی ہے کیونکہ آگے
میرزاہد نے خود ذکر کیا ہے کہ شئی من حیث العوارض الذھنیۃ کا علم حضوری اس سے
پتہ چلتا ہے کہ وہاں میرزاہد نے حیثیت کا عنوان میں اعتبار کیا ہے اور یہاں حیثیت
کا معنون میں اعتبار کیا ہے اس لیے کہا ہے کہ حیث مع الحیثیۃ اس مجموعۃ کا علم حصولی
ہے حضوری نہیں ہے حالانکہ ہماری بحث علم حضوری میں ہے ھذا غایۃ توجیہ الکلام الخ
اب غلام ذکر کرتا ہے کہ یہ میرزاہد کی کلام کی غایت توجیہ ہے کہ یہاں میرزاہد نے
حیثیت کا معنون میں اعتبار کیا ہے اور آگے جو ذکر کیا وہاں حیثیت کا عنوان میں
اعتبار کیا ہے لہذا عبارتوں میں تعارض نہیں باقی حقیقت حال کو اللہ تبارک وتعالی
ہی جانتا ہے۔ قولہ والعلم المتعلق بھا علم حصولی الخ لان الذات الماخوذۃ الخ جیسے میرزاہد نے ذکر کیا
تھا کہ اگر حیثیت کا اعتبار کریں تو مجموعۃ اعتباری ہوگا کیونکہ حیثیت اعتباری ہے اور اس سے متعلق
جو علم ہے وہ حصولی ہے حضوری نہیں۔ اب غلام یحیی اس پر دلیل دیتا ہے کہ اس کا علم حصولی
ہے حضوری نہیں کیونکہ حیثیت امر اعتباری ہے جب یہ ذات کے ساتھ ملے گی تو مجموعۃ امر اعتباری
بن جائے گا اب یہ مجموعۃ حیث مع الحیثیۃ ظرف لحاظ میں ہے اس کا وجود ظلی ہے خارجی
نہیں برخلاف نفس کے کہ اس کا وجود اصلی ہے خارج میں موجود ہے اور علم حضوری کے
لیے ضروری ہے کہ ظرف اتصاف ایک ہو یہاں ایک نہیں اس لیے علم حصولی ہے حضوری نہیں۔
فلا تکون نعتا الخ یہاں سے غلام یحیی نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ
جب ہم حیثیت کا اعتبار کریں گے تو یہ نفس کی صفت منضمۃ بن جائے گی اور نفس کو جو اپنی
صفات منضمۃ کا علم ہوتا ہے وہ حضوری ہوتا ہے لہذا حیثیت کا اعتبار کریں تو علم حضوری ہی

ہوگا نہ کہ حصولی تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ نفس ناطقہ کو جو اپنی صفات کا علم ہوتا ہے وہ حضوری
ہوتا ہے اس سے یہ ضروری ہے کہ ظرف اتصاف ایک ہو۔ یہاں ظرف اتصاف ایک نہیں ہے
حیثیت ظرف لحاظ میں ہے اور نفس ظرف خارج میں ہے لہذا حیثیت کا اعتبار کریں تو علم حصولی
ہوگا۔ قوله فظاهر انما الخ (غلام یحیی) اب یہ تھا کہ اگر کوئی سوال کرے کہ چلو علم حضوری کی یہ قسم تو نہیں پائی
گئی کہ معلوم عالم کی صفت ہو۔ ہو سکتا ہے کہ دوسری دو قسمیں پائی جاتی ہوں کہ معلوم عالم کا عین ہو یا معلوم
عالم کو معلول ہو تو غلام یحیی نے اس کا جواب بھی دیا کہ یہاں معلوم عالم کا عین بھی نہیں ہے
کیونکہ معلوم حیث مع الحیثیة ہے اور عالم نفس ناطقہ ہے اور اسی طرح معلوم یعنی حیث مع الحیثیة
عالم یعنی نفس ناطقہ کا معلول بھی نہیں ہے۔ لہذا اگر حیثیت کا اعتبار کریں تو علم حصولی ہوگا کیونکہ
وہ اشیاء جو ہم سے غائب ہیں ان کا علم حصول صورت سے ہی آتا ہے اور جو علم حصول صورت
سے آئے وہ حصولی ہوتا ہے هذا تلویح مافی التوضیح اب غلام یحیی ذکر کرتا ہے کہ میر زاہد نے
جو توضیح میں ذکر کیا ہے یہ اس کی تلویح ہے یعنی مزید وضاحت ہے۔ قوله فی الحاشیة والامر
فیما نحن فیه لیس الخ لعل غرضه الخ پیچھے منہیہ میں میر زاہد نے سوال کا جواب دیا تھا سوال ہوا تھا کہ
~~عاقل طور عالم اور معلوم~~ عاقل اور معقول میں تغایر اعتباری ہے جس طرح معالج اور مستعلج میں تغایر
اعتباری ہے میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ عالم اور معلوم معالج اور مستعلج کی طرح نہیں یہ قیاس
مع الفارق ہے کیونکہ معالج اور مستعلج میں حیثیت پہلے ہے حکم بعد میں ہے یہ حیثیت موجب
للتغایر ہے اور عالم و معلوم میں حیثیت بعد میں حکم میں پہلے ہے یہ حیثیت موجب للتغایر نہیں
ہے۔ اب غلام یحیی ایک سوال کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ میں جو دو
حیثیتیں ہیں حیثیت عاقلیة اور معقولیة یہ دو صفتوں کی طرح ہیں اور قاعدہ ہے کہ وہ وصفین
جو شئی کے لیے ممکن الثبوت ہیں شئی کے اندر ان کی استعداد پہلے ہوتی ہے اسی طرح یہاں
نفس ناطقہ میں بھی اتصاف سے پہلے دو استعدادیں ہیں ایک استعداد کے اعتبار سے وہ عاقل
ہے اور دوسری استعداد کے اعتبار سے معقول ہے لہذا تغایر اعتباری آ جائے گا تو غلام یحیی نے اس

کا جواب دیا کہ وصف عاقلیۃ اور معقولیۃ یہ نفس سے ممکن الثبوت نہیں ہیں بلکہ ان کا
ثبوت نفس ناطقہ کے لیے ضروری ہے واجب ہے کیونکہ ان کے حمل کا مصداق خود ذات
ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کی صفات ذات کے لیے واجب الثبوت ہیں لہذا عاقل اور معقول
میں تغایر اعتباری نہیں ہوگا۔ قولہ فیما فالعاقل والمعقول والعقل الخ والا لزم الخ پیچھے میرزاہد نے (غلام یحیی)
ذکر کیا تھا کہ عاقل، معقول اور عقل میں اتحاد ہے اب غلام یحیی اتحاد پر دلیل دیتا ہے کہ
اگر عاقل، معقول اور عقل میں اتحاد نہ ہو تو پھر یہ غیر غیر ہوں گے تو نفس ناطقہ کو ان کا
علم صورۃ سے آئے گا تو یہ علم حصولی ہوگا حضوری نہیں ہوگا حالانکہ ہماری بحث علم حضوری
میں ہے۔ قولہ فیما ~~تحقیقہا~~ وبتحقیقنا هذا الخ اشارۃ الی قولہ الخ پیچھے منہیہ میں میرزاہد
نے ذکر کیا کہ ہماری اس تحقیق یعنی عاقل، معقول اور عقل میں اتحاد ہے اس سے واضح
ہوگیا کہ علم حضوری میں عالم معلوم کا عین ہوتا ہے۔ اب یہاں دو سوال تھے
پہلا سوال یہ تھا کہ هذا کا مشار الیہ کیا ہے اور دوسرا اعتراض یہ تھا کہ تحقیق ہوتی ہے دلیل
سے دلیل میں صغری کبری ہوتا ہے اب پیچھے کوئی دلیل کا صغری کبری تو نہیں آیا تو
غلام یحیی نے پہلے سوال کا جواب دیا کہ بعض لوگوں نے کہا کہ هذا کا مشار الیہ میرزاہد کی
حاشیۃ والی عبارت ہے یعنی العلم المتعلق بها حالانکہ یہ مشار الیہ نہیں بلکہ هذا کا مشار الیہ فالعاقل
والمعقول الخ یہ عبارت ہے کیونکہ یہ قریب ہے اور اگر مشار الیہ حاشیۃ والی عبارت ہوتی
تو ذلک آنا چاہیے تھا کیونکہ وہ عبارت دور ہے۔ ~~فانه كالنتيجة~~ فانہ کالنتیجۃ الخ سے غلام یحیی
نے دوسرے سوال کا جواب دیا کہ میرزاہد کی کلام فالعاقل الخ یہ کالنتیجہ ہے پچھلی عبارت
اگرچہ دلیل نہیں لیکن کالدلیل ہے جس طرح دلیل کو نتیجہ لازم ہوتا ہے اسی طرح ماقبل عبارت
کو نتیجہ لازم ہے تو ماقبل عبارت کالدلیل ہے اسی لیے کالنتیجہ کہا ہے کیونکہ ماقبل عبارت
اس پر دلالۃ ظاہرۃ کر رہی ہے کہ علم حضوری میں معقول حاصل یعنی حاضر عند المدرک کا عین
ہے اگر عین نہ ہو تو پھر علم حصول صورۃ سے آئے گا تو علم حصولی بن جائے گا حالانکہ ہماری بحث علم حضوری

(غلام یحیی) میں ہے الذی ہو حقیقۃ الحضوری اس عبارت کو ذکر کرکے غلام یحیی نے ایک سوال کا جواب دیا ہے
سوال یہ ہوتا ہے کہ وہاں معقول عقل کا عین تو نہیں ہے ہو سکتا ہے علم حضوری کی دوسری
دو قسمیں پائی جائیں کہ معلوم عالم کی صفت ہو یا معلوم عالم کا معلول ہو تو غلام یحیی نے اس
کا جواب دے دیا کہ علم حضوری کی حقیقت یہی ہے کہ معلوم عالم کا عین ہو اس لیے اس کو
ذکر کیا ہے۔ وہذا الوجہ الخ اب غلام یحیی ذکر کرتا ہے کہ علم حضوری کی یہ تینوں قسمیں کہ
معلوم عالم کا عین ہو یا معلوم عالم کی صفت ہو یا معلوم عالم کا معلول ہو یہ قسمیں صرف اس
مقام یعنی علم المجردات والنفس بانفسہا کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ قسمیں مطلق
حضوری میں جاری ہوتی ہیں کہ خواہ حضوری قدیم ہو حضوری حادث ہو جیسا کہ یہ بات
بالکل واضح ہے۔ قولہ غلاؤہ الخ پیچھے میرزاہد نے میرزا جان کے سوال کا جواب دیا تھا
میرزا جان نے کہا تھا کہ علم حصولی میں جس طرح عالم اور معلوم تغایر اعتباری ہے اسی طرح
ان میں تغایر حقیقی بھی ہے تو ~~غلام یحیی~~ میرزاہد نے اس کا رد کیا کہ یہ اعتراض لیس
بشئ ہے عنقریب تجھ پر اس کا غلاء ظاہر ہو جائے گا۔ تو لفظ آیا غلاء کا اب غلام یحیی اس
کی لغوی، صرفی اور نحوی تحقیق کرتا ہے تو محاورۃ ذکر کیا غلی اللیل فلانا ای البسہ ظلمتہ
جب کسی کو رات کا اندھیرا ڈھانپ لے اس وقت یہ محاورۃ بولا جاتا ہے یہ لغوی تحقیق ہے
آگے ذکر کیا غلاء کلکساء یہ غلاء کا وزن ذکر کیا یہ صرفی تحقیق ہے آگے معنی ذکر
کیا کہ غلاء اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ عورت اپنا چہرہ ڈھانپتی ہے یہ نحوی تحقیق ہے۔
قولہ فیما دون الاثم الخ لانہا من الامور الاعتباریۃ الخ پیچھے میرزاہد نے بیان کیا تھا کہ نفس ناطقہ
کو جو اپنی صفات کا علم حضوری ہے ان صفات سے مراد صفات ثبوتیہ ہیں عام نہیں کہ خواہ ثبوتیہ ہوں،
سلبیہ ہوں یا اضافیۃ ہوں۔ اب ~~میرزاہد~~ غلام یحیی اس پر دلیل دیتا ہے صفات سے مراد صفات
ثبوتیہ ہیں عام نہیں کیونکہ جو صفات سلبیہ ہیں یا صفات اضافیہ ہیں وہ امور اعتباریہ ہیں۔
حاضر عند المدرک نہیں ہیں لہذا ان کا علم حصول صورۃ سے آئے گا اور وہ حصولی ہوگا نہ کہ حضوری۔

(غلام یحییٰ) قولہ فیہا وبہ یظہر ایضاً الخ لان المجردات الخ پیچھے میرزاہد نے بیان کیا تھا کہ ہم نے جو تحقیق کی اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ صفات واجب تعالیٰ ذات کا عین ہیں ان میں اتحاد محض ہے۔ اب غلام یحییٰ اس پر دلیل دیتا ہے کہ صفات اور ذات میں اتحاد محض کیوں ہے تو دلیل دی کہ مجردات باوجود اس کے کہ جمیع کمالات میں ذات کی طرف محتاج ہیں ان کا تعقل ان کی ذوات کا عین ہے تو واجب تعالیٰ جو جمیع نقائص سے پاک ہے امتناع ہے وہ زیادہ حقدار ہے کہ اس کی صفات ذات کا عین ہوں وکذا جمیع صفاتہ الخ۔ یہاں سے غلام یحییٰ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ صفت علم ذات باری تعالیٰ کا عین ہو باقی صفات نہ ہوں تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ صرف صفت علم ذات کا عین نہیں ہے بلکہ صفت علم کی طرح جمیع صفات جو نفس ذات سے منتج ہونے میں متساوی الاقدام ہیں وہ ذات کا عین ہیں یہ حجۃ قاطعہ اور بینہ ساطعۃ سے ثابت ہے حجۃ قاطعۃ وہ ہے جو میرزاہد نے وقد زاد سے شیخ کی کلام سے ذکر کی ہے۔ فتدبر الخ غلام یحییٰ کہتا ہے کہ تو اس میں تدبر کر۔

(میرزاہد) قولہ والتصدیق یستدعی الخ لا یقال التصدیق الخ پیچھے متن میں ماتن نے دلیل سے یہ بات ثابت کی تھی کہ مقسم علم حصولی ہے دلیل دی تھی کہ تصور حصول صورۃ ہے اور تصدیق بھی اسی تصور کا تقاضا کرتی ہے اور جو علم حصول صورۃ سے ہو وہ حصولی ہوتا ہے لہٰذا تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی ہے۔ اب میرزاہد اس پر معارضہ کرتا ہے کہ آپ نے دلیل دے کر یہ ثابت کیا کہ مقسم علم حصولی ہے ہمارے پاس بھی دلیل ہے جو آپ کے مدعی کی نقیض کو ثابت کرتی ہے یعنی ہماری دلیل ثابت کرتی ہے کہ مقسم علم حصولی نہیں بلکہ حضوری ہے۔ تو میرزاہد نے ذکر کیا کہ تصدیق وقوع النسبۃ کا ادراک ہے اب نسبۃ صور ذہنیۃ سے ہے اور وقوع مضاف ہے نسبۃ کی طرف تو وقوع النسبۃ بھی صور ذہنیۃ سے ہوا یہ اعیان

(میر زاہد) خارجیہ سے نہیں ہے اب صور ذہنیہ کا جو علم ہوتا ہے وہ علم حضوری ہوتا ہے لہٰذا مقسم مطلق
(میر زاہد) علم کو بنانا چاہیے تاکہ تصور اور تصدیق دونوں کو شامل ہو سکے. والالزم الخ اب اس پر دلیل دیتے
ہیں کہ صورۃ ذہنیہ کا جو علم ہے وہ علم حضوری ہے اگر آپ کہو کہ صور ذہنیہ کا علم حضوری
نہیں ہے بلکہ حصولی ہوگا صورۃ کے واسطہ سے آئے گا وہ اس طرح کہ صور ذہنیہ کی صورۃ ذہن
کے ساتھ قائم ہوگی پھر علم آئے گا اس وقت اجتماع مثلین لازم آئے گا وہ اس طرح کہ صور ذہنیہ
بھی صور ہیں اور جس صورۃ کے واسطہ سے علم آیا ہے وہ بھی صورۃ ہے وہ انہی کی مثل ہے
تو اجتماع مثلین ایک محل میں ایک ہی وقت میں بلا امتیاز محال ہے. بل الامثال میر زاہد بل سے
ترقی کرتا ہے کہ بلکہ کئی امثال کا اجتماع لازم آئے گا وہ اس طرح کہ صور ذہنیہ کا علم آئے گا صورۃ
کے واسطہ سے پھر اس صورۃ کا جو علم آئے گا وہ بھی صورۃ کے واسطہ سے آئے گا اس طرح سلسلہ
الٰی غیر نہایۃ چلا جائے گا تو کئی امثال کا اجتماع لازم آئے گا. انا نقول الخ اب میر زاہد اس سوال
کے دو جواب دیتا ہے ایک اجمالی جواب ہے اور دوسرا تفصیلی جواب ہے. پہلا جواب دیا کہ
وقوع النسبۃ کا علم حضوری نہیں ہے کیونکہ بلکہ حصولی ہے کیونکہ وقوع النسبۃ کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار
ہے ماہیت من حیث ہی ہی کے مرتبہ کا اس مرتبہ میں عوارضات نہیں لگے ہوئے اور دوسرا مرتبہ
ہے قیام کا اس مرتبہ میں اس کو عوارضات لگے ہوئے ہیں اب وقوع النسبۃ جو ماہیت من حیث
ہی ہی کے مرتبہ میں ہے اس کے ساتھ جو ادراک کا تعلق ہوگا وہ تصدیق ہے لیکن علم حضوری
نہیں ہے اور جو قیام کے مرتبہ میں ہے اس کو عوارضات لگے ہوئے ہیں اس کا علم حضوری ہے
لیکن تصدیق نہیں ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ تصدیق علم حصولی ہے تو مقسم بھی علم حصولی ہوگا نہ مطلق
(میر زاہد) علم. والتصدیق الخ اب میر زاہد تفصیلی جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کہ آپ کا معارضہ کرنا اس
وقت درست ہو جب یہ بات مسلم ہو کہ تصدیق علم ہے حالانکہ بعض نے کہا ہے کہ تصدیق علم نہیں
ہے بلکہ لواحق علم سے ہے اور ماتن بھی انہیں میں سے ہے جو کہتے ہیں کہ علم تصدیق لواحق علم
سے ہے لہٰذا پھر ماتن پر معارضہ کیسے ہوگا اور اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ تصدیق علم ہے پھر دیکھیں

گئے کہ تصدیق کا متعلق کیا ہے وقوع النسبۃ ہے یا تصدیق کا متعلق موضوع، محمول بشرط النسبۃ
ہے اور نسبت خارج ہے اگر تصدیق کا متعلق موضوع، محمول بشرط النسبۃ کو بناؤ تو پھر بھی معارضہ
نہیں ہوگا کیونکہ معارضہ میں آپ نے نسبۃ کو داخل کیا ہے اور اگر تصدیق کا متعلق بناؤ وقوع
النسبۃ کو تو پھر وقوع النسبۃ کے دو اعتبار ہیں ماہیت من حیث ھی ھی کا اعتبار ہے اور دوسرا
مرتبہ قیام کا اعتبار اگر ماہیت من حیث ھی ھی کا اعتبار کریں تو اس کے ساتھ جو ادراک کا تعلق
ہے وہ تصدیق ہے لیکن علم حضوری نہیں ہے اور اگر مرتبہ قیام کا اعتبار کرو اس مرتبہ میں اعراضات
(غلام یحیی) متحد ہوئے اس وقت اس کا علم حضوری ہے لیکن تصدیق نہیں ہے لہٰذا یہ معارضہ نہیں ہو سکتا۔ وبھذا
حصل الفرق الخ ایک سوال ہوتا ہے ~~غلام یحیی~~ میرزاھد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ اس
وقت اوائل یعنی حکماء کے نزدیک قضیہ کی جزء اخیر اور تصدیق میں فرق نہیں ہوگا کیونکہ حکماء کے
نزدیک قضیہ کی جزء اخیر وقوع النسبۃ ہے اور ان کے نزدیک تصدیق بھی وقوع النسبۃ ہے وقوع
النسبۃ کے کئی نام ہیں نسبت حکمیہ، نسبت بین بین ~~وجہ~~ وقوع النسبۃ یعنی نسبت حکمیہ یہ حکم کا معنی
ہے اب جو حکماء کے نزدیک قضیہ کی جزء اخیر بھی حکم ہے اور تصدیق بھی حکم ہے لہٰذا حکماء کے
نزدیک قضیہ کی جزء اخیر اور تصدیق میں فرق نہیں ہوگا اور امام رازی (رحمہ اللہ) کے نزدیک
قضیہ اور تصدیق میں فرق نہیں ہوگا کیونکہ امام رازی کے نزدیک قضیہ تصورات ثلاثہ اور حکم کے
مجموعہ کا نام ہے اور ان کے نزدیک تصدیق بھی یہی ہے۔ تو غلام یحیی نے بیان کیا کہ جب ہم نے معارضہ
کا جواب دیا تو اس سے اس سوال کا جواب بھی آ گیا وہ اس طرح کہ وقوع النسبۃ کے دو اعتبار ہیں
ایک اعتبار ہے کہ عوارضات متحد ہوئے ہیں اور ایک اعتبار ہے کہ عوارضات نہیں متحد ہوئے کہ اب
اگر یہ اعتبار کرو کہ وقوع النسبۃ کے عوارضات نہیں متحد ہوئے تو یہ قضیہ کی جزء اخیر ہے اور اگر
یہ اعتبار کرو کہ وقوع النسبۃ کے عوارضات متحد ہوئے ہیں تو یہ تصدیق ہے لہٰذا حکماء کے نزدیک
قضیہ کی جزء اخیر اور تصدیق میں فرق ہو جائے گا۔ اور اس طرح امام رازی کے نزدیک قضیہ اور تصدیق میں
بھی فرق ہو جائے گا وہ اس طرح کہ تصورات ثلاثہ اور حکم اس مجموعہ کا اگر یہ اعتبار کرو کہ عوارضات

نہیں تصدیق ہو گی تو یہ قضیہ ہے اور اگر یہ اعتبار کرو کہ یہ عوارضات ساتھ لگے ہوئے ہیں تو یہ تصدیق ہے۔

(غلام یحیی) فیما وقع الحواشی الخ اب میر زاہد میر سید کا رد کرتا ہے تو غلام یحیی نے ذکر کیا کہ شرح شمسیہ پر
حاشیہ ہے شریفیہ۔ شرح شمسیہ سے مراد قطبی ہے اور حاشیہ شریفیہ سے مراد میر قطبی ہے تو
میر قطبی میں میر سید نے تین عبارتیں ذکر کی ہیں وہ ایسی کما ینبغی نہیں یعنی مناسب نہیں
ہیں یہ نہیں کہا کہ غلط ہے۔ پہلی عبارت انہوں نے ذکر کی القضیۃ المعقولۃ هو المفهوم العقلی الخ
مفہوم عقلی کا حمل کیا قضیہ معقولۃ پر یعنی انہوں نے کہا کہ قضیہ معقولۃ مفہوم عقلی مرکب ہے
محکوم علیہ، محکوم بہ اور حکم یعنی وقوع النسبۃ او لا وقوعہا سے دوسری عبارت انہوں نے ذکر کی
فمجموع المفہومات الخ انہوں نے کہا کہ یہ مفہومات ثلاثۃ اس حیثیت سے کہ حاصل فی الذہن ہیں
اس کو قضیہ کہتے ہیں اور تیسری عبارت لائی والعلم بہا یسمی تصدیقا ان مفہومات
ثلاثۃ کا جو علم ہے وہ تصدیق ہے۔ فتامل الخ میر زاہد نے کہا تو اس میں تامل کر تامل یہ
ہے کہ میر سید نے جو تین عبارتیں ذکر کی ہیں ان میں سے ہر عبارت پر اعتراض ہوتا ہے
اس کو میر زاہد نے زمنیۃ میں ذکر کیا ہے۔

(منہیہ) وذلک لما عرفت الخ میر زاہد نے پہلا اعتراض میر سید کی دوسری عبارت پر کیا ہے۔ پہلی عبارت
پر جو اعتراض ہے اس کو آخر میں ذکر کرے گا دوسری عبارت میں میر سید نے کہا تھا کہ مفہومات
ثلاثۃ اس حیثیت سے کہ حاصل فی الذہن ہیں ان کو قضیہ کہتے ہیں اب میر زاہد اعتراض کرتا ہے
کہ مفہومات ثلاثۃ من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن یہ قضیہ نہیں ہے بلکہ یہ تو قضیہ کا ہے وہ اس طرح
کہ مفہومات کے ساتھ جب حیثیت کی قید لگائی کہ من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن اس سے پتہ چلا
کہ یہ قیام کے مرتبہ میں ہیں اور ان کو عوارضات لگے ہوئے ہیں اور جب عوارضات لگ جائیں وہ
تو علم ہوتا ہے نہ کہ قضیہ۔ مع انہ ان الادراک الخ اب میر زاہد میر سید کی تیسری عبارت پر اعتراض
کرتا ہے تیسری عبارت تھی والعلم بہا یسمی تصدیقا اب سوال ہوتا ہے کہ بہا میں ہا ضمیر کا مرجع ہے

تو ھذہ المفہومات لیکن سوال یہ ہے کہ حیثیت کا ساتھ اعتبار ہے یا نہیں اگر کہیں کہ حیثیت کا اعتبار
ہے تو پھر مطلب ہوگا کہ یہ مفہومات اس حیثیت سے کہ ذہن میں حاصل ہیں ان کا علم تصدیق
ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر مفہومات کے ساتھ حیثیت کا اعتبار کریں تو پھر یہ علم حضوری
ہوگا نہ کہ حصولی اور تصدیق تو علم حصولی ہے۔ حضوری اس طرح ہوگا کہ جب ان مفہومات
کے ساتھ حیثیت کی قید ہے تو مطلب ہوگا کہ یہ مرتبہ قیام میں ہیں اور عوارضات لگے ہوئے
ہیں جب عوارضات لگ جائیں تو یہ علم بن جاتا ہے پھر جب ان کے ساتھ علم کا تعلق ہوگا
وہ علم العلم ہوگا اور علم العلم حضوری ہوتا ہے نہ کہ حصولی۔ اور اگر ضمیر کا مرجع بناؤ مفہومات
اور کہیں کہ حیثیت کا اعتبار نہیں ہے تو اس وقت قضیہ اور تصدیق میں فرق نہیں رہے گا وہ
اس طرح کہ جب انہوں نے کہا کہ یہ مفہومات اس حیثیت سے کہ حاصل فی الذہن ہیں
قضیہ ہیں تو حیثیت کی قید سے پتہ چلا کہ یہ مرتبہ قیام میں ہیں اور مرتبہ قیام علم کا مرتبہ ہے
اور پھر ضمیر کا مرجع بنایا مفہومات کو ساتھ حیثیت کی قید نہیں ہے ان کا جو علم ہے وہ تصدیق ہے
(ضیقا) یہ بھی مرتبہ قیام ہے اس طرح قضیہ اور تصدیق میں فرق نہیں رہے گا۔ اللّٰھم الا ان یقال الخ
اب میرزاھد دوسرے اعتراض کا جواب دیتا ہے اللّٰھم سے جواب دیا یہ جواب کے ضعف کی
طرف اشارہ کرتا ہے ہمارے شیخ عبدالحق خیرآبادی صاحب (رحمہ اللہ) فرماتے ہیں کہ مجھے اس
جواب کا ضعف معلوم نہیں اللّٰھم کو پتہ نہیں کس لیے داخل کیا ہے تو میرزاھد نے جواب دیا کہ
حیثیت کی جو قید ہے یہ عنوان میں ہے معنون میں نہیں ہے یہ حیثیت تعلیلیۃ ہے تقییدیۃ
نہیں ہے تقییدیۃ معنون میں داخل ہوتی ہے اور حیثیت تعلیلیۃ ہے معنون میں داخل نہیں ہے
حیثیت تعلیلیۃ وہ ہوتی ہے جو حکم کی علت ہوتی ہے اب عبارت اس طرح ہوگی ان ھذہ المفہومات
من حیث ھی ھی انما تسمی قضیۃ معقولۃ لانھا حاصلۃ فی الذہن اب یہ حیثیت یا تو حکم کی علت
ہوگی یا تسمیہ کی علت ہوگی اس وقت قضیہ اور علم (تصدیق) میں فرق آ جائے گا کیونکہ اس وقت مطلب
ہوگا کہ یہ مفہومات من حیث ھی ھی قضیہ ہیں باقی حاصل فی الذہن کی قید صرف عنوان میں ہے

(صاحبیہ) اور ان مفہومات کا جو علم ہے وہ تصدیق ہے۔ ثم فی کلامہ شیء آخر الخ اب میرزاہد میر سید کی ایک کلام پر اعتراض کرتا ہے۔ مفہوم عقلی مرکب اور ھذہ المفہومات ان میں اتحاد ہے کیونکہ میر سید نے مفہوم عقلی کا حمل کیا ہے قضیہ پر اور ھذہ المفہومات کو بھی قضیہ کہا ہے اب اعتراض یہ ہوتا ہے۔ والعلم بھا میں ھا ضمیر کا مرجع کیا ہے اگر کہو کہ ھا ضمیر کا مرجع ھذہ المفہومات ہیں جو مفہوم عقلی کا عین ہیں حیثیت کا اعتبار نہیں ہے اب ان مفہومات کو ایک حیثیت وحدانی لگی ہوئی ہے اس وقت ان کا علم واحد بسیط ہوگا اور امام کے نزدیک وہ تصدیق نہیں ہے کیونکہ امام کے نزدیک تصدیق مرکب ہے اور اگر کہو کہ ضمیر کا مرجع مفہومات متعددہ ہیں ان کو حیثیت وحدانی نہیں لگی ہوئی تو اس وقت اضمار قبل الذکر لازم آئے گا کیونکہ مفہومات متعددہ کا پیچھے ذکر نہیں اور اگر حیثیت کا اعتبار کرو تو پھر اور اعتراض ہوگا جو پیچھے ذکر کیا ہے۔

(غلام یحییٰ) قولہ یلزم اجتماع المثلین الخ قال بعض الاعاظم الخ پیچھے میرزاہد نے معارضہ کی تقریر میں ذکر کیا تھا کہ اگر کہو کہ صور ذہنیہ کا علم حضوری نہیں بلکہ حصولی ہے تو اجتماع مثلین لازم آئے گا اب یہاں تین طرح سے اعتراض ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کو ذکر کیا ہے پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہم آپ کی دلیل کے مقدمات کو نہیں مانتے مقدمات یہی ہیں والا یلزم اجتماع المثلین بل الامثال اور اگر دلیل کے مقدمات کو مان بھی لیں پھر ہم استحالہ کا مدار کو نہیں مانتے مدار حس ہے۔ اگر مقدمات کو بھی مان لیں اور مدار کو بھی مان لیں تو پھر نقض وارد ہوگا نقض کی تعریف ہوتی ہے کہ ہم آپ کی دلیل بجمیع مقدمات درست نہیں ہے آپ کی دلیل اور مواد میں پائی گئی ہے لیکن مدعیٰ متخلف ہے پھر نقض اجمالی پر شاہد کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ شاہد ذکر کرتے ہیں کہ علم الٰہی جزئی کا علم من حیث ما حصول الاشیاء بانفسہا والی کے مذہب پر۔

جزئی حاصل ہوتا ہے اب یہاں اجتماع مثلین بھی ہوتا ہے اگر کیونکہ اجتماع مثلین محال ہے
تو پھر جزئی کا علم من حیث جزئی حاصل نہیں ہوگا حالانکہ حاصل ہوتا ہے اب آپ کی دلیل
(غلام یحییٰ) بجمیع مقدمات باقی تھی لیکن مدعیٰ مخالف ہے۔ یقول عبدہ المعتصم الخ اب غلام یحییٰ ان
تینوں اعتراضوں میں سے ہر ایک ایک کی الگ الگ توضیح کرتا ہے۔ تو پہلے اعتراض
کی توضیح کی کہ بعض اعاظم نے جو عبارت ذکر کی بعد التسلیم اس عبارت سے پتہ چلتا
ہے مقدمات کی تسلیم سے پہلے مقدمات پر بھی اعتراض ہے کہ آپ نے کہا اجتماع مثلین محال
ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے اعتراض سے پہلے ایک تمہید وہ یہ ہے کہ ایک ہے اجتماع
مثلین مطلق اور ایک ہے اجتماع مثلین مستحیل۔ اجتماع مثلین مطلق یہ ہے کہ دو چیزیں
ایک ہی محل میں ایک ہی وقت میں جمع ہوں [آ گئے] عام ہے کہ ان میں تمایز اٹھ جائے یا
تمایز باقی ہو اور اجتماع مثلین مستحیل یہ ہے کہ دو چیزیں ایک ہی وقت میں
ایک ہی محل میں جمع ہوں اور ان میں امتیاز بھی اٹھ جائے۔ اب اعتراض یہ ہوگا کہ آپ
نے کہا اجتماع مثلین لازم آتا ہے ہم اجتماع مثلین مستحیل نہیں مانتے ہو سکتا ہے
اس اجتماع مثلین مطلق ہو اور امتیاز استعداد سے آ جائے کہ نفس ناطقہ
ایک صورت کو جو قبول کرتا ہے وہ استعداد اور ہے اور دوسری صورت کو جو قبول کرتا ہے
وہ استعداد اور ہے بانہ عبارۃ الخ یہاں سے اجتماع مثلین کی تعریف کی ہے کہ دو متماثل
فی الماہیت ایک وقت میں ایک محل میں جمع ہوں۔ والتمایز الخ یہاں سے غلام یحییٰ نے
ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اجتماع مثلین مستحیل ہی لازم آئے گا
کیونکہ جب دو چیزیں ایک وقت میں ایک محل میں جمع ہو جائیں تو ان میں امتیاز اٹھ
جائے گا۔ تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ اجتماع مثلین مستحیل لازم نہیں آتا آپ
نے امتیاز کا حصر کیا کہ امتیاز یا تو محل سے آئے گا یا وقت سے آئے گا یا اشیاء کے متعدد
ہونے سے آئے گا یہ حصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ امتیاز کا ایک اور طریقہ بھی ہے وہ ہے

استعداد نفس ناطقہ جو ایک صورۃ کو قبول کرتا ہے وہ استعداد اور ہے اور جب دوسری
(غلام یحییٰ) صورۃ کو قبول کرتا ہے وہ استعداد اور ہے۔ اس کی مثال دی کالہیولیٰ اس
بات میں اتحاد ہے کہ ہیولیٰ محل واحد متشخص ہوتا ہے اور صورۃ جسمیۃ بھی واحد
ہوتی ہے پھر صورۃ جسمیۃ کے افراد ہیں جیسے پانی، مٹی، آگ، یہ سارے ہیولیٰ میں
حاصل ہوتے ہیں ایک ہی وقت میں اور محل بھی ایک ہوتا ہے اور امتیاز استعداد سے
آتا ہے کہ ہیولیٰ جو مٹی کی صورۃ جسمیۃ کو قبول کرتا ہے وہ استعداد اور ہے اور
آگ کی صورۃ جسمیۃ کو جو قبول کرتا ہے وہ استعداد اور ہے۔ اسی طرح نفس
ناطقہ میں بھی استعدادیں مختلف ہیں جن سے صور میں امتیاز آتا ہے۔ وفی قولہ
والاغماض اشارۃ۔ پیچھے ایک اعتراض کی توضیح آگئی اب غلام یحییٰ دوسرے اعتراض
کی توضیح کرتا ہے دوسرا اعتراض تھا کہ ہم استحالۃ کی مدار کو نہیں مانتے اب
ذکر کرتے ہیں مدار حس ہے اب اگر حس کو مدار بناؤ پھر بھی کیونکہ اجتماع مثلین
محال نہیں ہے تو پھر حس سے امان اٹھ جائے گی پھر یہ جائز ہوگا کہ اشیاء متعدد
ہیں حس ان پر شئی واحد کا حکم لگاتی ہے حالانکہ حس ایسا نہیں کرتی لیس ما ینبغی ان
تو غلام یحییٰ نے ان کا رد کیا کہ حس پر مدار رکھنا درست نہیں ہے حس اعتماد کی
شئی ہی نہیں ہے حس سے امان اٹھ جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں حس
کثیر مرتبہ غلطی کھاتی ہے ہم چلتے ہیں تیز تیز تو ایسے لگتا ہے کہ درخت بھاگ رہے
ہیں حالانکہ وہ نہیں بھاگتے لہذا استحالۃ کا دعوی کرنا یہ محض دعوی ہے اجتماع
مثلین محال نہیں ہے۔ کیف وان الخ اب اس پر تائید پیش کرتے ہیں کہ اجتماع
مثلین محال نہیں ہے مثال ذکر کی کہ ہم سفید کپڑا کو سیاہ رنگ میں بھگوتے ہیں پہلی
مرتبہ اس پر کدرۃ غالب آجاتی ہے دوسری مرتبہ کہبۃ غالب آتا ہے تیسری مرتبہ سواد
غالب آتا ہے اور چوتھی مرتبہ حلوک غالب آتی ہے اب حلوک دو گنا ہے سواد کا اور
هذ قد یغلط کثیرا ۔ یہ قد تقلیل کا نہیں تحقیق کا ہے اگرچہ مضارع پر ہے کیونکہ کثیرا تقلیل سے بلکہ رہا ہے

سواد دکھتا ہے کعبہ کا اور کعبہ دکھتا ہے کدورت کا اب یہاں بھی اجتماع مثلین ہے

(غلام یحیی) لیکن محال نہیں ہے۔ فلیتامل الخ: غلام یحیی کہتا ہے کہ چاہیے کہ تامل کیا جائے اب تامل
سے یا تو تاثیر پر اعتراض کی طرف اشارہ ہے یا قد یغلط کثیرا کی طرف اشارہ
ہے۔ تاثیر پر اعتراض یہ ہوگا کہ آپ نے کلیہ ذکر کیا کہ اجتماع مثلین محال نہیں ہے اور اس پر جو
تاثیر پیش کی ہے لغت سے پیش کی ہے اب کلیات کا مدار لغت پر رکھنا جائز نہیں ہے۔
باقی حکماء نے اس پر صراحۃ کہا ہے کہ یہاں اجتماع مثلین ہے ہی نہیں وہ اس طرح کہ وہ
کہتے ہیں کہ جب کپڑے کو پہلی مرتبہ پانی میں بھگویا گیا تو اس پر کدورت غالب آ ئے
گی پھر دوسری مرتبہ بھگونے سے کدورت زائل ہوگی پھر کعبہ آئے گا اس طرح آئے
لہذا اجتماع مثلین نہیں ہے۔ وہ دوسرا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فلیتامل سے قد یغلط کثیرا
کی طرف اشارہ کیا ہو کہ آپ نے تو حس کو بالکل نکال دیا حالانکہ اللہ تبارک و تعالیٰ
نے اس کو پیدا فرمایا ہے لہذا ہم حس کی دو قسمیں کریں گے حس صحیح اور حس
فاسد اب جو غلطی کھاتی ہے وہ حس فاسد ہے اور مدار حس صحیح ہے فاسد نہیں۔

واما تقریر النقض الخ: پیچھے تین اعتراض ذکر کئے تھے تیسرا اعتراض نقض سے کیا تھا
کہ آپ کی تقریر بجمیع مقدمات صحیح نہیں یہ بجمیع مقدمات اور مواد میں پائی گئی ہے لیکن مدعی
متخلف ہے۔ اب غلام یحیی نقض کی تقریر کرتا ہے۔ تو غلام یحیی نے ذکر کیا کہ حصول
الاشیاء بانفسہا والوں کے مذہب کے مطابق جزئی کا علم من حیث جزئی حاصل ہوتا ہے جزئی
عوارضات خارجیہ کے ساتھ ہی ذہن میں جاتی ہے پھر اس کو ذہن میں خارجی عوارضات کے
مماثل عوارضات لگتے ہیں یہ اجتماع مثلین ہے لیکن محال نہیں ہے تو آپ کی دلیل بجمیع مقدمات
پائی گئی لیکن مدعی متخلف ہے کہ اجتماع مثلین محال نہیں ہے اور جنہوں نے کہا ہے کہ جزئی کا
علم من حیث جزئی حاصل نہیں ہوتا ان کی بات کی طرف کان نہ دھرا جائے۔ اذ الکلی قاصرۃ
غلام یحیی نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ جزئی کا علم من حیث

الجزئی حاصل نہ ہو بلکہ کلی کے واسطہ سے ہو کہ ذہن خارجی تشخصات سے تجرید کرے
پیچھے ماہیت کلیہ رہ جائے گی تو جب یہ ماہیت کلیہ ذہن میں جائے گی اس کے واسطے سے
جزئی کا علم بھی آ جائے گا تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ کلی جزئی کے علم کا افادہ
کرنے سے قاصر ہے کیونکہ کلی نوع ہوتی ہے اس کے اور بھی افراد ہوتے ہیں اس کی
دلالت سب افراد پر ہوتی ہے لہذا کلی اس خاص جزئی کے علم کا افادہ کرنے سے قاصر ہوگی۔

(غلام یحیی) لا اجتماع التشخصین الخ اب غلام یحیی اجتماع مثلین کی اقسام ذکر کرنا ہے یا تو یہ ہوگا کہ شخص
ذہنی اور خارجی کا اجتماع ہوگا وہ اس طرح کہ خارج میں جو زید کو عوارضات لگے ہوئے
ہیں ان عوارضات سمیت اس کی صورت ذہن میں جائے گی پھر ذہن میں عوارضات
لگیں گے جو ان خارجی عوارضات کے مماثل ہیں اس طرح شخص ذہنی اور خارجی کا اجتماع
لازم آئے گا۔ یا دو خارجی تشخصات کا اجتماع ہوگا وہ اس طرح کہ زید بھی خارج میں
ہے اس کو خارجی تشخصات لگے ہوئے ہیں اور بکر بھی خارج میں ہے اس کو بھی خارجی
تشخصات لگے ہوئے ہیں جب ان دونوں کی صورتیں خارجی عوارضات سمیت ذہن میں
جائیں گی تو دو خارجی تشخصات کا اجتماع لازم آئے گا اب ان میں سے جو بھی اجتماع
مثلین ہو وہ محال نہیں ہے کیونکہ جزئی کا علم من حیث الجزئی حاصل ہوتا ہے۔ والصغ
غلام یحیی نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جزئی کے لیے نقض
وارد کیا آپ کا نقض اس وقت صحیح ہوگا جب یہ بات مسلم ہو کہ جزئی کا علم من حیث
الجزئی حاصل ہو ہو سکتا ہے کہ جزئی کا علم کلی کے واسطہ سے حاصل ہو تو غلام یحیی نے
اس کا جواب دیا کہ جزئی کا علم من حیث الجزئی حاصل ہوتا ہے مناطقہ نے اس کو استدلال
سے ثابت کیا ہے استدلال یہ ہے کہ حصول الاشیاء بانفسہا والوں کا مذہب پس اس مذہب
کے مطابق بعض اوقات ہم کسی شئ پر حکم لگاتے ہیں لیکن وہ شئ خارج میں نہیں ہوتی اور حکم
لگانا بھی صحیح ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ثبوت الشئ للشئ فرع ہوتی ہے ثبوت مثبت لہ

کی اب مثبت لہ خارج میں تو نہیں ہے پھر ہم کہیں گے کہ وہ ذہن میں ہے۔ اس کی مثال دیتے ہیں مثلاً کسی پیر صاحب نے کہا کہ آپ کے ہاں بچہ پیدا ہوگا پیشین گوئی کی پیشین گوئی صحیح ہے بچہ بعد میں پیدا بھی ہوتا ہے لیکن اب بچہ خارج میں موجود نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ ذہن میں ہے اب یہ خاص بچہ ہے جس کی پیشین گوئی دی گئی ہے یہ جزئی ہے اس کا علم ذہن میں حاصل ہو گیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ جزئی من حیث الجزئی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ وھذہ الدلیل لو تم ادل الخ: پیچھے اس پر دلیل دی تھی کہ جزئی کا علم من حیث الجزئی حاصل ہوتا ہے دلیل دی تھی کہ ہم بہت ساری اشیاء پر حکم لگاتے ہیں لیکن وہ خارج میں نہیں ہوتیں وہ حکم لگانا بھی درست ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ثبوت الشئی للشئی فرع ہوتی ہے ثبوت مثبت لہ کی اب خارج میں تو وہ شئی ہے نہیں پھر ہم کہیں گے کہ وہ شئی ذہن میں ہے۔ اب غلام یحیی ذکر کرتا ہے کہ یہ جو دلیل ذکر اگر تام ہو جائے "لو تم" اس بات سے پتہ چلتا ہے کہ اس پر اعتراض ہو سکتا ہے وہ اس طرح کہ اگر مذہب ہیں حصول الاشیاء بانفسھا والوں کا پھر تو جزئی کا علم من حیث جزئی حاصل ہوگا اور اگر مذہب ہیں حصول الاشیاء باشباحھا والوں کا پھر یہ دلیل تام نہیں ہوگی۔ تو ذکر کرتا ہے کہ یہ جو دلیل ہم نے دی اگر تام ہو جائے تو یہ حصول جزئی من حیث الجزئی پر بھی دلالت کرے گی کیونکہ یہ دلیل جزئی میں بھی جاری ہوتی ہے ہم جزئی پر حکم لگاتے ہیں حکم ایجابی صادق مختص ہے۔ ایجابی اس لیے کہا کہ اگر حکم سلبی ہو تو وہ وجود موضوع کو نہیں چاہتا۔ صادق کہا کیونکہ اگر حکم کاذب ہو پھر بھی وجود موضوع کو نہیں چاہتا۔ مختص یہ کہا کہ اگر حکم مختص نہ ہو تو پھر بھی وجود موضوع کو نہیں چاہتا۔ مثال دیتے ہیں مثلاً زید سیولد اب زید پر سیولد والا حکم لگ رہا ہے حکم بھی صحیح ہے لیکن زید خارج میں نہیں ہے اور ثبوت الشئی للشئی فرع ہوتی ہے ثبوت مثبت لہ کی لہذا ہم کہیں گے کہ زید ذہن میں موجود ہے اب یہ جزئی ہے من حیث الجزئی ذہن میں حاصل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ جزئی کا علم من حیث الجزئی حاصل ہوتا ہے۔ والوجود المغایر معہ الخ: اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ جزئی پر ہم حکم لگاتے

(غلام یحیی)

Date: __/__/20__

نہیں اب جزئی خارج میں تو ہے نہیں لہٰذا ہم کہیں گے کہ جزئی ذہن میں ہے اب اعتراض یہ
ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حکم لگانے کے لیے جزئی کا ذہن میں موجود ہونا ضروری
ہے ہو سکتا ہے کہ اس جزئی کے مغایر کوئی فرد پایا جائے مغایر حقیقۃ ہو جیسے فرس یا مغایر
اعتبار ہو جیسے عمرو اور اس مغایر فرد کا وجود اس جزئی پر حکم لگانے کے لیے کافی ہو
لہٰذا جزئی کا ذہن میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے اس کا جواب دیتے ہیں کہ آپ کا اعتراض درست
نہیں کیونکہ اگر فرد مغایر کا وجود جزئی پر حکم لگانے کے لیے کافی ہو تو پھر زید قائم میں
قائم والا حکم زید پر لگانا صحیح ہو اس لیے کہ ماہیت انسانیۃ دوسری جزئی مثلاً عمرو کے ضمن
میں پائی گئی ہے حالانکہ یہ حکم لگانا صحیح نہیں کیونکہ قیام والا حکم اسی وقت لگ سکتا ہے جب زید
خارج میں قائم ہو اب زید تو ہوا ہی نہیں ہوا تو پھر کیسے کہہ سکتے ہیں کہ زید قائم ہے لہٰذا
ثابت ہوا کہ جزئی پر حکم لگانے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا وجود خارج میں موجود ہو ہاں اگر
خارج میں موجود نہیں تو ذہن میں موجود ہونا ضروری ہے فرد آخر کا وجود جزئی پر حکم لگانے کے
(غلام یحیی) لیے کافی نہیں ہے۔ ولیس العلم زائدا علی ھذا القدر غلام یحیی نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے
اعتراض یہ ہے کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ فرد آخر پایا گیا وہ موجود ہے لہٰذا اس کا وجود جزئی پر
حکم لگانے کے لیے کافی ہو مثلاً عمرو موجود اب موجود کا حمل ہو گیا ہے عمرو پر تو یہی عمرو کا موجود
ہونا زید پر حکم لگانے کے لیے کافی ہو جائے گا تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ عمرو پر جو
موجود کا حمل ہو گیا ہے یہ ماہیت لیر زائد ہے اور جزئی کا علم من حیث الجزئی ہوتا ہے وہاں (موجود ہونا)
موجود کا حمل ہونا ضروری نہیں لہٰذا عمرو موجود ہے زید پر حکم لگانے کے لیے کافی نہیں ہے۔

" والجواب بانا لا نسلم الخ اب غلام یحیی نقض کا جواب دیتا ہے الجواب یہ مبتدا ہے اس کی خبر
آگے مشترک ہے۔ نقض یہ تھا کہ آپ کی دلیل بجمیع المقدمات علم الجزئی من حیث الجزئی میں
پائی گئی ہے لیکن مدعی میں متخلف ہے اب اس (نقض) کا جواب دیتے ہیں کہ آپ کا نقض کرنا درست
نہیں کیونکہ ہم علم الجزئی من الحیث الجزئی میں اجتماع مثلین مستحیل نہیں مانتے اس لیے کہ یہاں

تمایز باقی ہے وہ تمایز آ رہا ہے نفس کی استعداد سے نفس جزئی کو من حیث متشخص

بتشخصات خارجیہ قبول کرتا ہے یہ استعداد اور ہے اور جزئی کو من حیث متشخص

بتشخصات ذہنیہ قبول کرتا ہے یہ استعداد اور ہے۔ یا دو خارجی شخص ذہن میں جاتے

ہیں تو ذہن ان میں سے ایک کو قبول کرتا ہے وہ استعداد اور ہے اور دوسرے کو قبول کرتا ہے

وہ استعداد اور ہے لہذا یہاں علم جزئی من حیث الجزئی میں اجتماع مثلین مستحیل نہیں

تو آپ کا معارضہ کرنا درست نہیں آپ کا معارضہ کرنا اس وقت درست ہوتا جب علم جزئی من حیث

الجزئی مستحیل ہوتا۔ کما بین الخطین او السطحین الخ اب اس کی مثال دیتے ہیں کہ اجتماع مثلین (غلام یحیی)

مستحیل نہیں تمایز باقی ہے مثلاً دو خط ہیں یہ ایک سطح کے اندر حلول کرتے ہیں

اور دو سطحیں ایک جسم میں حلول کرتی ہیں

دونوں خط مستقیم ہیں یا منحنی ہیں اسی طرح دونوں سطحیں مستقیم ہیں یا منحنی

ہیں اب ان کے حلول کا وقت بھی ایک ہے اور محل بھی ایک ہے محل وہ کل ہے

خطوں کا محل کل سطح ہے اور سطحوں کا محل کل جسم ہے اس کے باوجود ان کا اجتماع مستحیل

نہیں ہے کیونکہ امتیاز باقی ہے وہ امتیاز آ رہا ہے امتداد سے سطح ایک جہت میں ممتد ہے

ایک خط کا محل ہے اور دوسری جہت میں ممتد ہے دوسرے خط کا محل ہے اسی طرح جسم ایک

جہت میں ممتد ہے ایک سطح کا محل ہے اور دوسری جہت میں ممتد ہے دوسری سطح کا محل ہے

مشترک کا اشرنا الیہ سابقا اب غلام یحیی ذکر کرتا ہے کہ اگر تم نقض کا یہ جواب دیتے ہو کہ

علم جزئی من حیث الجزئی میں اجتماع مثلین مستحیل نہیں ہے لہذا آپ کا نقض کرنا درست نہیں ہے یہ

جواب تو پھر ہم بھی دے سکتے ہیں کہ صور ذہنیہ کا علم حصولی ہے اور اجتماع مثلین مستحیل

نہیں ہے کیونکہ تمایز باقی ہے جس طرح پیچھے ہم نے "فالتمایز بین المتحدین الخ" سے ذکر کیا کہ آپ

نے تمایز کو منحصر کیا کہ اگر محل مختلف ہوں پھر تمایز آئے گا یا وقت مختلف ہو پھر تمایز آئے گا

حالانکہ تمایز اس میں منحصر نہیں یہاں تمایز استعداد سے آ رہا ہے۔ فافہم غلام یحیی کا ہے کہ

تو اس میں فہم کر مبہم لیں ہے کہ اجتماع مثلین مستحیل نہیں ہے امتیاز استعداد سے آیا ہے۔

(غلام یحییٰ) قولہ علم حضوری الخ والالزم اجتماع المثلین۔ پیچھے میر زاہد نے کہا تھا کہ صور ذہنیہ کا جو علم ہے
وہ حضوری ہے حصولی نہیں اب غلام یحییٰ اس پر دلیل دیتا ہے کہ حضوری ہے اگر تم حضوری
نہیں مانتے پھر حصولی ہوگا علم حصولی صورت سے آئے گا تو اس وقت اجتماع مثلین لازم آئے
گا وہ اس طرح کہ صور ذہنیہ بھی ذہن میں ہیں پھر جب ان کا علم حصولی ہے تو صورت سے آئے
گا اس طرح اجتماع مثلین لازم آئے گا اور اجتماع مثلین محال ہے لہٰذا ماننا پڑے گا کہ صور
ذہنیہ کا علم حضوری ہے۔ قولہ فعلم حصولی الا ان انتفاء المماثلة المستحیلة الخ پیچھے میر زاہد نے
~~[illegible]~~ معارضة کا جواب دیا تھا کہ وقوع النسبة کے دو اعتبار ہیں اگر اعتبار کرو کہ ~~[illegible]~~ صفات کے
بغیر ہیں تو ~~[illegible]~~ صور ذہنیہ کا علم حصولی ہے حضوری نہیں کیونکہ وقوع النسبة کے
دو اعتبار ہیں ایک اعتبار ہے ماہیت من حیث ہی ہی کا اس مرتبہ میں اس کا عوارضات
نہیں تھے اور دوسرا اعتبار ہے مرتبہ قیام کا اس مرتبہ میں عوارضات لگے ہوئے ہیں اب
اگر مرتبہ قیام کو دیکھو تو یہ علم حضوری ہے لیکن تصدیق نہیں اور اگر مرتبہ من حیث ہی ہی
کو دیکھو اس کا جو ادراک آئے گا وہ تصدیق ہے علم حضوری نہیں بلکہ حصولی ہے۔ اب
غلام یحییٰ اس پر دلیل دیتا ہے کہ مرتبہ من حیث ہی ہی کو دیکھیں تو علم حصولی ہے کیونکہ
اس وقت صور عقلیہ کلیہ اور صور شخصیہ میں مماثلة مستحیلة منتفی ہے وہ اس طرح کہ یہاں
صورتیں کا اجتماع ہے ہی نہیں۔ قولہ علی تقدیر کونہ علما الخ اما علی التقدیر کونہ غیر العلم الخ پیچھے
میر زاہد نے معارضة کے دوسرے جواب میں ذکر کیا تھا کہ آپ کا معارضة اس وقت ہوگا
جب تصدیق علم ہو۔ اب ایک اعتراض ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ
ہوتا ہے کہ اگر تصدیق علم نہ ہو پھر حکم کیا ہوگا۔ تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ اگر تصدیق
غیر علم ہو تو پھر یہ اس قبیل سے ہی نہیں ہوگی یعنی نہ علم حصولی ہوگی اور نہ ہی حضوری ہوگی
پھر سوال تھا کہ جب تصدیق اس قبیل سے نہیں تو پھر کیا ہوگی تو غلام یحییٰ نے بل حالة اذعانیة الخ
ما بعدہ کی امثال کا اجتماع لازم آئے گا۔

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

سے اس کا جواب دیا کہ اس وقت تصدیق کیفیت اذعانیہ ہوتی صورۃ جب ذہن میں
جائے گی اس کے بعد عوارضات ذہنیہ ملتی ہیں تو پھر یہ کیفیت اذعانیہ پیدا ہوتی ہے
عنقریب اس کی تحقیق آ رہی ہے۔ قولہ و ہذا حمل النزاع و زال الاشتباہ الخ پیچھے میرزاہد
نے سوال کا جواب دیا تھا سوال یہ تھا کہ اس وقت حکماء کے نزدیک قضیہ کی جزء اخیر اور تصدیق
میں فرق نہیں ہوگا اور امام رازی کے نزدیک قضیہ اور تصدیق میں فرق نہیں ہوگا تو میرزاہد
نے اس کا جواب دیا کہ جب ہم نے وقوع النسبۃ میں دو اعتبار نکالے تو اس کا جواب بھی آگیا
اگر ہم وقوع النسبۃ کے ساتھ عوارضات کا اعتبار کریں تو یہ تصدیق ہے اور اگر عوارضات
کا اعتبار نہ کریں تو یہ قضیہ کی جزء اخیر ہے لہذا فرق آ گیا اسی طرح مفہومات ثلاثہ کے ساتھ
عوارضات کا اعتبار نہ کریں تو یہ قضیہ ہے اور اگر عوارضات کا اعتبار کریں تو تصدیق ہے
اسی طرح امام رازی (رحمہ اللہ) کے نزدیک بھی فرق آگیا اب ایک سوال تھا غلام یحیی نے اس
کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ گویا کوئی اشتباہ تھا کہ فرق حاصل ہوگیا تو غلام یحیی نے
فرمایا ہاں اشتباہ تھا اشتباہ پیدا ہوا تھا اطلاق سے کہ تصدیق اور جزء اخیر للقضیہ دونوں کا
اطلاق آتا ہے حکم پر حکماء کے نزدیک اور قضیہ اور تصدیق کا اطلاق آتا ہے مفہوم عقلی مرکب
پر امام کے نزدیک اب اشتباہ زائل ہوگیا کیونکہ اطلاقین میں تغایر ہے وقوع النسبۃ اور مفہوم
عقلی مرکب میں حیثیت کا اعتبار کرو تو یہ علم اور تصدیق ہے اور اگر حیثیت کا اعتبار نہ کریں
تو یہ معلوم، جزء اخیر عند الحکماء اور قضیہ عند الامام ہے۔ قولہ فی الحاشیۃ علم واحد غیر مرکب الخ
ہذا علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحہا پیچھے میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ اگر والعلم بہا کی ہا ضمیر کا مرجع
بنائے تو یہ مفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن یہ مفہوم عقلی مرکب کا عین ہیں ان کو حیثیت
وحدانی لگی ہوتی ہے ان کا جو علم ہے وہ ~~[illegible]~~ علم واحد غیر مرکب ہے اور امام
کے نزدیک یہ تصدیق نہیں ہے کیونکہ امام کے نزدیک تصدیق مرکب ہے۔ اب میرزاہد پر
ایک اعتراض ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کو ذکر کیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ حصول الاشیاء باشباحہا

(غلام یحیی)

والوں کا مذہب لیں پھر تو میرزاہد کی بات ٹھیک ہے کہ مفہوم عقلی مرکب کا علم واحد
ہے کیونکہ اس وقت شئی کا شبہ ذہن میں جائے گا اور شئی کا شبہ شئی کا غیر ہوتا ہے
اس وقت جائز ہے کہ مفہوم عقلی مرکب ہو لیکن جب ذہن میں جائے تو اس کا علم واحد ہو
لیکن اگر حصول الاشیاء بانفسہا والوں کا مذہب لیتے ہیں تو اس وقت میرزاہد کی بات
صحیح نہیں کہ مفہوم عقلی مرکب کا علم واحد ہے کیونکہ حصول الاشیاء بانفسہا والوں کے مذہب کے
مطابق شئی خارجی تشخصات سمیت ذہن میں جاتی ہے تو جب مفہوم عقلی مرکب ذہن میں
جائے گا تو اس کا علم بھی مرکب ہوگا کیونکہ شئی کے ذاتیات اعتبارات کے مختلف ہونے
سے مختلف نہیں ہوتے اعتبار نہیں پس مرتبہ معلوم کا اعتبار اور مرتبہ علم کا اعتبار دونوں مرتبوں
(غلام یحیی) میں ~~[illegible]~~ مفہوم عقلی مرکب ہی رہے گا۔ والتوجیۃ الخ قاضی علی احمد سندیلی صاحب
نے میرزاہد کے کلام کی توجیہ کی تھی غلام یحیی اس کو ذکر کرتا ہے علی احمد سندیلی صاحب نے کہا کہ
علم مفہوم عقلی مرکب کا علم واحد ہے کیونکہ علم مقولۃ کیف سے ہے کیف کا معنی ہوتا ہے ما لا یقبل
النسبۃ والقسمۃ اب اگر ہم کہتے ہیں کہ علم مرکب ہے تو پھر تقسیم لازم آئے گی حالانکہ کیف تقسیم
کو قبول نہیں کرتا۔ مع ما فیہ الخ اب غلام یحیی دو وجہ سے توجیہ کا رد کرتا ہے پہلا رد کیا کہ اجزاء
دو قسم پر ہیں اجزاء مقداریۃ اور اجزاء ذہنیہ تو انقسام کی بھی دو قسمیں بنیں گی اجزاء مقداریۃ
کی تقسیم اور اجزاء ذہنیہ کی تقسیم اب کیف میں جو تقسیم کی نفی ہے وہ اجزاء مقداریۃ کی تقسیم کی
نفی ہے اجزاء ذہنیہ کی تقسیم کی نفی نہیں لہذا اگرچہ علم مقولہ کیف سے ہے پھر بھی مرکب ہو سکتا
ہے۔ بما فیہ قول المحشی الخ اب غلام یحیی توجیہ کا دوسرا رد کرتا ہے کہ محشی کی اپنی کلام
توجیہ کا رد کرتی ہے محشی نے آگے خود کہا ہے کہ امام کے نزدیک تصدیق علوم متعددۃ سے مرکب
ہے علم واحد بسیط نہیں ہے۔ لہذا یہ ایسی توجیہ ہے جس سے قائل خود راضی نہیں ہے۔ والقول الخ
کسی نے منع وارد کی ہے غلام یحیی اس کو ذکر کرتا ہے پھر اس کا جواب دے گا۔ اس نے منع یہ وارد کی
اگر مذہب لیں حصول الاشیاء بانفسہا والوں کا پھر بھی علم واحد بسیط ہو سکتا ہے کیونکہ دو چیزیں

ذاتاً اور حقیقۃً متحد ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایک شئی مرکب ہے تو دوسری شئی بھی

(علام یحیی) مرکب ہو الا تری الخ علام یحیی نے اس پر تائید پیش کی کہ اگر دو چیزیں ذاتاً اور حقیقۃً متحد ہوں

تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایک شئی مرکب ہو تو دوسری شئی بھی مرکب ہو جیسے مرتبہ لابشرط

شئی اور مرتبہ بشرط شئی یہ متحد ہیں اس کے باوجود لابشرط شئی بسیط ہے اور بشرط شئی مرکب

ہے۔ لا محصل له عندی الخ اب علام یحیی اس منع کا جواب دیتا ہے کہ یہ جو منع کرنے والے نے کہا

کہ دو چیزیں ذاتاً متحد ہوں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایک مرکب ہے تو دوسری شئی بھی مرکب

ہو اس کا میرے نزدیک کوئی محصل نہیں ہے کیونکہ شئی کے ذاتیات اعتبارات کے اختلاف

سے مختلف نہیں ہوتے جو شئی معلوم کے مرتبہ میں مرکب ہے وہ قیام کے مرتبہ میں بھی

مرکب ہوگی۔ کما تمسك به ذالك القائل الخ اب علام یحیی منع کا دوسرا جواب دیتا ہے کہ قائل نے

خود بھی اس بات سے کئی جگہوں پر تمسك پکڑا ہے کہ شئی کے ذاتیات اعتبارات کے مختلف

ہونے سے مختلف نہیں ہوتے لہذا جو شئی مرتبہ معلوم میں مرکب ہے وہ مرتبہ قیام میں بھی مرکب

ہوگی۔ واما مرتبة لابشرط شئی وبشرط شئی الخ پیچھے علام یحیی نے منع کا جواب دیا اب تائید کا جواب

دیتا ہے کہ مرتبہ لابشرط شئی اور بشرط شئی جس اعتبار سے متحد ہیں اس اعتبار سے بسیط مرکب

نہیں ہیں اور جس اعتبار سے بسیط، مرکب ہیں اس اعتبار سے متحد نہیں ہیں آپ کو

غلطی یہاں سے لگی کہ آپ نے ایک اعتبار سے اتحاد لے لیا اور ایک اعتبار سے بسیط مرکب لے لیا ان کو

جمع کر دیا اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ مرتبہ لابشرط شئی اور بشرط شئی مفہوم میں متحد ہیں

یا مصداق میں متحد ہیں اگر کہو کہ مفہوم میں متحد ہیں تو یہ درست نہیں کیونکہ لابشرط شئی اور

بشرط شئی کا مفہوم الگ الگ ہے۔ اور اگر کہو کہ مصداق میں متحد ہیں تو یہ ٹھیک ہے لیکن اس اعتبار

سے یہ بسیط اور مرکب نہیں ہیں اب اس کی ایک مثال دیتے ہیں مثلاً حیوان اب حیوان یہ صلاحیت

رکھتا ہے کہ اس سے دو چیزیں منتزع کریں اگر معنی مبہم کا انتزاع کریں کہ یہ جنس ہے مبہم

ہے تو یہ مرتبہ لابشرط شئی ہے اور اگر حیوان کے ساتھ ناطق کا بھی اعتبار کریں یعنی ابہام کے بعد نوع

دس روپے کا نوٹ لیتے ہیں اس میں دس وحدتیں ہیں اگر ہم اس میں حیثیت وحدانی کا
اعتبار نہ کریں تو یہ کثرت محضہ ہوگی ہاں جب حیثیت وحدانی کا اعتبار کریں گے تو یہ کثرت حقیقۃ
محصلۃ ہوگی اور اس کو دس روپے کا نوٹ کہیں گے۔ فالکون التصدیق عند الامام الخ اب (غلام یحیی)
ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ اس وقت قضیہ اور
تصدیق میں فرق نہیں رہے گا تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ قضیہ اور تصدیق میں امام کے
نزدیک فرق ہوگا کیونکہ امام کے نزدیک تصدیق علوم متعددۃ ہیں یا علوم متعددۃ ہیں اور ان میں
وحدت کا اعتبار ہے اور قضیہ کا جو علم ہے وہ تو واحد بسیط ہے مرکب نہیں ہے۔ کما ھو التحقیق عند المحشی الخ
غلام یحیی نے حوالہ دیا کہ محشی کی تحقیق یہ ہی ہے کہ امام کے نزدیک تصدیق علوم متعددۃ ہیں
یا علوم متعددۃ ہیں ان میں وحدت کا اعتبار ہے یہ محشی کی تحقیق عنقریب آئے گی۔ فالمراد بالمفہومات
فی قولہ العلم بہا الخ ھو المفہومات المتعددۃ المحضۃ الخ اب غلام یحیی نتیجہ ذکر کرتا ہے کہ پیچھے ذکر کیا تھا
کہ والعلم بہا کی ضمیر کا مرجع یا تو مفہومات متعددۃ ہیں جن میں حیثیت کا اعتبار ہے اور وہ مفہوم
عقلی مرکب کا عین ہیں اور ان مفہومات کو حیثیت وحدانی لگی ہوئی ہے اس وقت علم متعلق
بہا واحد بسیط ہوگا اور امام کے نزدیک وہ تصدیق نہیں ہے کیونکہ امام کے نزدیک تصدیق مرکب
ہے یا پھر ہا ضمیر کا مرجع مفہومات متعددۃ ہیں جن میں حیثیت کا اعتبار نہیں ہیں یہ درست نہیں
کیونکہ اس وقت اضمار قبل الذکر لازم آئے گا کیونکہ مفہومات متعددۃ کا پیچھے ذکر نہیں ہے اب غلام
یحیی ذکر کرتا ہے کہ ضمیر کا مرجع مفہومات متعددۃ محضۃ ہیں اب ان کا علم مرکب ہوگا اور وہ امام
کے نزدیک تصدیق بھی ہوگا باقی رہ گیا سوال کہ ضمیر کا مرجع ماقبل مذکور نہیں ہے اس کا جواب
بھی آگیا کہ ماقبل ان مفہومات کا ذکر ہے کیونکہ ماقبل مفہومات ہیں جن کے ساتھ حیثیت لگی ہوئی
ہے اب اگر حیثیت کو ہٹاتے ہیں تو پیچھے کثرت محضۃ رہ جائے گی لہذا مقید کے ذکر سے مطلق
کا ذکر بھی آگیا۔ ومن ھھنا الخ اب غلام یحیی ذکر کرتا ہے کہ پیچھے تو میرزاہد نے سوال کا جواب دیا
تھا سوال یہ تھا کہ امام کے نزدیک قضیہ اور تصدیق میں فرق نہیں ہوگا تو وہاں میرزاہد نے جواب

دیا تھا کہ اگر ہم مفہومات متعددہ کے ساتھ حیثیت کا اعتبار نہ کریں تو یہ مرتبہ معلوم ہوگا اس مرتبہ میں یہ مفہومات قضیہ ہیں اور اگر ان مفہومات کے ساتھ حیثیت کا اعتبار کریں تو یہ مرتبہ قیام ہے اس مرتبہ میں یہ مفہومات تصدیق ہوں گے لہذا قضیہ اور تصدیق میں فرق آ گیا اس جواب سے تو پتہ چلا کہ قضیہ اور تصدیق میں باعتبار علم اور معلوم کے فرق ہے لیکن جب ہم نے یہ تحقیق کی مفہومات من حیث انہ امر عقلی مرکب یہ قضیہ ہے اور امام کے نزدیک تصدیق علوم متعددہ ہیں علم واحد نہیں ہے تو اس سے پتہ چلا کہ قضیہ اور تصدیق میں علم اور معلوم والا فرق نہیں ہے۔ (غلام یحییٰ) والکلام السابق ماول الخ غلام یحییٰ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ یہاں آپ نے کہا کہ قضیہ اور تصدیق میں علم اور معلوم والا فرق نہیں ہے اور پیچھے تو میرزاھد نے کہا ہے کہ قضیہ اور تصدیق میں علم اور معلوم والا فرق ہے یہ تو کلام میں تعارض ہے تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ میرزاھد کی کلام سابق ماول ہے اس میں ہم تاویل کریں گے کہ میرزاھد نے قضیہ سے مراد مفہومات متعددہ لیے ہیں ان کا علم تصدیق ہے لہذا قضیہ اور تصدیق میں علم اور معلوم والا فرق نہیں ہے۔ ویؤیدہ الخ اب غلام یحییٰ اس پر تائید پیش کرتا ہے کہ قضیہ اور تصدیق میں علم اور معلوم والا فرق نہیں ہے۔ تائید یہ ہے کہ آگے محشی کی کلام آ رہی ہے وہاں محشی نے کہا ہے "التصدیق عند الامام ھو مجموع تصورات اجزاء القضیۃ" یعنی محشی نے کہا کہ امام کے نزدیک اجزاء قضیہ کے تصورات کا مجموعہ تصدیق ہے یہ نہیں کہا کہ قضیہ کا ادراک، قضیہ کا علم تصدیق ہے لہذا محشی کی کلام سے بھی پتہ چلا کہ قضیہ اور تصدیق میں علم اور معلوم والا فرق نہیں ہے۔ فما ظن الخ اب غلام یحییٰ مولوی محمد عظیم کی کلام ذکر کرتا ہے پھر اس کا رد کرے گا مولوی عظیم صاحب نے محشی کی جانب سے توجیہ کی کہ میرزاھد نے جو منہیۃ میں کلام ذکر کی "ثم فی کلامہ شیء آخر" اس کلام کو ذکر کر کے میرزاھد نے میر سید پر اعتراض کیا ہے کہ آپ کی کلام سے یہ سمجھ آتا ہے کہ قضیہ اور تصدیق میں علم اور معلوم والا فرق نہیں حالانکہ امام کے نزدیک اس کا خلاف مقرر ہے کہ امام کے نزدیک قضیہ اور تصدیق میں علم اور معلوم والا فرق ہے۔

قضیہ اور تصدیق میں علم اور معلوم والافرق نہیں یہ اس طرح سمجھ آتا ہے کہ جب ما ضمیر کا مرجع بنائیں گے تو

مفہومات متعددۃ کو جن کے ساتھ حیثیت کا اعتبار ہے ان کو حیثیت وحدانی لگی ہوئی ہے جو مفہوم

عقلی مرکب کا معنی ہے ~~تو ان کا جو علم ہوگا وہ واحد بسیط ہوگا کہ امام کے نزدیک~~ یہ قضیہ ہے اس کا جو علم ہوگا

وہ واحد بسیط ہوگا وہ امام کے نزدیک تصدیق نہیں کیونکہ امام کے نزدیک تصدیق مرکب ہے

لہذا پتہ چلا کہ قضیہ اور تصدیق میں علم اور معلوم والافرق نہیں عجیب کل العجب الخ غلام یحیی رد (غلام یحیی)

کرتا ہے کہ جو مولوی محمد عظیم صاحب نے کہا وہ عجیب سے نہایت عجیب ہے کیونکہ محشی کا مقصود

وہ نہیں جو انہوں نے بیان کیا بلکہ محشی کا مقصد صرف میر ہیو کا کلام کا خلل بیان کرنا ہے کہ

اگر ما ضمیر کا مرجع مفہومات متعددۃ کو بناتے ہو جن کے ساتھ حیثیت کا اعتبار ہے جو مفہوم عقلی

مرکب کا معنی ہیں ان کو حیثیت وحدانی لگی ہوئی ہے تو ان کا جو علم ہوگا وہ واحد بسیط ہوگا وہ

امام کے نزدیک تصدیق نہیں کیونکہ امام کے نزدیک مرکب ہے. والقول بانہ الخ اب غلام یحیی دیگر ”

بعض کی کلام کو ذکر کرتا ہے پھر اس کا رد کرے گا بعض نے کہا کہ یہ کلام صنعۃ استخدام کے قبیل

سے ہے صنعۃ استخدام یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معانی ہوتے ہیں جب اسم ظاہر کو ذکر

کرتے ہیں تو ایک معنی مراد لے لیتے ہیں اور جب اسم ضمیر کو ذکر کرتے ہیں تو دوسرا معنی مراد لے

لیتے ہیں تو جب مفہومات متعددۃ کو ذکر کیا تو ان کے ساتھ حیثیت کا اعتبار ہے لیکن جب ضمیر لوٹائی تو

اس وقت حیثیت کا اعتبار نہیں مفہومات محضۃ مراد ہیں. غلام یحیی رد کرتا ہے کہ لیس بجید الخ ”

یہ جو کہا کہ صنعۃ استخدام ہے یہ جید نہیں کیونکہ صنعۃ استخدام وہاں ہوتی ہے جہاں کوئی قرینہ

موجود ہے اگر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو یہ مفہوم کو سمجھنے میں مخل ہوتی ہے لہذا یہاں کوئی

قرینہ موجود نہیں اس لیے صنعۃ استخدام نہیں ~~ہو~~ ہو سکتی. ولھذا احتاج المحشی الخ اب ”

غلام یحیی اس پر تائید پیش کرتا ہے کہ یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں ~~ہے~~ جو اس پر دال ہو

کہ قضیہ مفہومات من حیث انہ امر عقلی مرکب ہے اور تصدیق میں یہ حیثیت نہیں تصدیق کا متعلق

مفہومات متعددۃ ہیں مفہومات متعددۃ کا علم تصدیق ہے تائید یہ ہے کہ اسی وجہ سے محشی میر زاہد

نے اس مقصد کو ثابت کرنے سے پہ امر خارج کر دخل دیا ہے۔ امر خارج میرزاہد کی منہیہ والی کلام ہے "ثم فی کلا صہ شئی اخر هو ان المراد الخ" یہ کلام بطور دلیل ذکر کر کے میرزاہد نے ثابت کیا ہے کہ اگر ھا ضمیر کا مرجع مفہومات من حیث انہ امر عقلی مرکب کو بناتے ہو تو اس کا علم واحد بسیط ہوگا اور امام سے نزدیک یہ تصدیق نہیں ہے لہذا ھا ضمیر کا مرجع مفہومات متعددۃ ہیں لیکن ان کا پیچھے ذکر نہیں ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دے دیا کہ مفہومات کا

(غلام یحیی) پیچھے ذکر ہے مقصود کے ضمن میں۔ واللہ اعلم بالصواب الخ اب غلام یحیی ذکر کرتا ہے کہ ہم نے اپنی بساط کے مطابق بیان کیا لیکن اللہ تبارک وتعالیٰ بہتر جانتا ہے وہی ہر فصل اور باب میں مدد فرمانے والا ہے۔

(میرزاہد) قولہ والعلم الحضوری لیس بحصول الصورۃ الخ فان قلت الخ پیچھے ماتن نے ذکر کیا تھا کہ تصور اور تصدیق کا مقسم الذی لا یکون فیہ مجرد الحضور ہے یعنی علم حصولی ہے علم حضوری نہیں کیونکہ اس میں حصول نہیں ہوتا وہاں ایک اعتراض ہوتا تھا ماتن نے اس کا جواب دیا تھا سوال یہ تھا کہ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ تصور میں حضور نہیں لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق میں حضور نہیں لہذا مقسم میں علم حضوری بھی داخل ہے متعلق علم مقسم ہے تو ماتن نے اس کا جواب دیا کہ تصور ہے حصول الصورۃ اور تصدیق بھی اسی تصور کا تقاضا کرتی ہے لہذا تصدیق میں بھی حضور نہیں بلکہ حصول ہے تو مقسم علم حصولی ہوگا حضوری نہیں ہوگا کیونکہ حضوری میں حصول نہیں ہے۔ اب ایک اعتراض ہوتا ہے میرزاہد نے اس کو ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب دے گا سوال یہ ہوتا ہے کہ محققین نے جو تصور کی تعریف کی ہے حصول صورۃ الشئی فی العقل اس میں مسامحۃ ہے یہاں حصول الصورۃ سے مراد الصورۃ الحاصلۃ ہے یہ اضافت الصفۃ الی الموصوف ہے اصل میں ہے الصورۃ الحاصلۃ اب الصورۃ الحاصلۃ عام ہے کہ معلوم کا غیر ہو یا معلوم کا عین ہو معلوم کا غیر ہو تو یہ علم حصول

ہے اور اگر معلوم کا عین ہو تو یہ علم حضوری ہے لہذا حضوری میں بھی حصول ہے تو حضوری

(میر زاہد) بھی مقسم بنے گا۔ قلت من البین الخ اب میر زاہد سوال کا جواب دیتا ہے کہ یہ بات بالکل

واضح ہے کہ الصورۃ الحاصلۃ شئی سے حکایۃ ہوتی ہے اور شئی محکی عنہ بنتی ہے اور حکایۃ

و محکی عنہ میں اتحاد محال ہے لہذا آپ نے جو کہا کہ الصورۃ الحاصلۃ یا معلوم کا غیر ہے یا عین

ہے عین ہے تو یہ علم حضوری ہے یہ درست نہیں کیونکہ الصورۃ الحاصلۃ حضوری کا عین نہیں ہو سکتی

اس لیے کہ الصورۃ الحاصلۃ حکایۃ ہے اور حکایۃ و محکی عنہ میں اتحاد محال ہے۔ اور علم حضوری

میں تو علم اور معلوم میں اتحاد ہوتا ہے لہذا حضوری مقسم نہیں بن سکتا۔ والتغایر الخ بعض

لوگوں نے اس کا جواب دیا ہے میر زاہد اس کو ذکر کرتا ہے پھر منہیۃ میں اس کا جواب

دے گا۔ انہوں نے کہا کہ آپ نے ذکر کیا ہے کہ حکایۃ و محکی عنہ میں اتحاد محال ہے اس کا

مطلب یہ ہے کہ ان میں تغایر ہے اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ تغایر اعتباری لیتے ہو

یا تغایر حقیقی لیتے ہو اگر تغایر حقیقی لو تو یہ درست نہیں کیونکہ علم حصولی میں بھی علم اور معلوم

میں تغایر حقیقی نہیں ہوتا بلکہ اعتباری ہوتا ہے کیونکہ جو صورۃ معلوم کے مرتبہ

میں ہوتی ہے وہ وہی قیام کے مرتبہ میں جاتی ہے بس تشخصات کا اضافہ ہوتا ہے اب

اگر تغایر سے مراد تغایر حقیقی لو پھر تو تصور اور تصدیق علم حصولی کے اقسام بھی نہیں

بنیں گے اور اگر تغایر سے مراد تغایر اعتباری لیتے ہو تو یہ علم حضوری میں بھی ہوتا ہے

اگر یہ اعتبار کرو کہ یہ منشاء انکشاف ہے تو علم ہے اور اگر یہ اعتبار کرو کہ اس کے حضور

ذات مجردۃ حاضر ہے تو عالم ہے اور اگر یہ اعتبار کرو کہ یہ ذات مجردۃ کے حضور حاضر

ہے تو یہ معلوم ہے لہذا علم حضوری بھی مقسم بنے گا میر زاہد نے کہ اس کا جواب دیا کہ انفع

تغایر اعتباری کا ثابت کرنا اس جگہ نفع نہیں دے گا لہذا تو اس میں تدبر کر کیونکہ حق

اتباع کا زیادہ حق رکھتا ہے۔

(منہیۃ) منہیۃ وذلک لان التغایر المعتبر الخ اب منہیۃ میں میر زاہد ان البعض کا رد کرتا ہے کہ ایک

تغایر ہے علم حضوری میں اور ایک تغایر ہے علم حصولی میں اب علم حصولی میں جو تغایر ہے وہ پہلے ہوتا ہے اور حکم بعد میں ہوتا ہے یعنی حیثیت کا اعتبار پہلے کرتے ہیں اور علم و معلوم بعد میں بنتے ہیں اور علم حضوری میں جو تغایر ہے وہ حکم کے بعد ہوتا ہے یعنی علم اور معلوم پہلے ہوتے ہیں اور حیثیت کا اعتبار بعد میں کرتے ہیں اور وہ حیثیت موجب للتکثر نہیں ہے۔ لہذا علم حضوری میں علم اور معلوم میں تغایر نہیں ہے بلکہ علم اور معلوم میں اتحاد ہے لہذا علم حضوری مقسم نہیں بنے گا کیونکہ الصورۃ الحاصلۃ حکایۃ ہے شئی سے اور حکایۃ و محکی عنہ میں اتحاد محال ہے تو لامحالۃ مقسم علم حصولی ہی بنے گا۔

(غلام یحیی) قولہ وھی اعم الخ الظاھر انہ لیس داخلا الخ پیچھے میر زاھد نے ایک سوال ذکر کیا تھا پھر اس کا جواب منع سے دیا تھا سوال یہ تھا کہ محققین نے تصور کی تعریف کی ہے حصول الصورۃ سے یہ مسامحۃ ہے اصل میں یہ الصورۃ الحاصلۃ ہے صفت کی اضافت ہے موصوف کی طرف۔ اب الصورۃ الحاصلۃ یہ عام ہے یا تو معلوم کا غیر ہوگی یا عین۔ اگر معلوم کا غیر ہو تو یہ علم حصولی ہے اور اگر معلوم کا عین ہو تو یہ علم حضوری ہے لہذا علم حضوری بھی مقسم میں داخل ہوگا۔ پھر میر زاھد نے اس سوال کا جواب دیا تھا منع سے۔ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے سوال کی تقریر غلام یحیی نے آخر میں ذکر کی ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ مستدل جب دلیل سے دعوی ثابت کرتا ہے تو اس دلیل پر خصم تین طرح سے اعتراض کر سکتا ہے۔ پہلا اعتراض ہے منع۔ منع کی تعریف ہے طلب الدلیل علی المقدمۃ المعینۃ۔ دوسرا اعتراض ہے نقض۔ نقض کی تعریف ہے آپ کی دلیل بجمیع مقدمات درست نہیں یہ بجمیع مقدمات اور مادۃ میں پائی گئی ہے لیکن مدعی متخلف ہے۔ تیسرا اعتراض ہے معارضۃ معارضۃ یہ ہوتا ہے کہ مستدل دلیل دے کر اپنا دعوی ثابت کرتا ہے تو خصم کہتا ہے کہ ہمارے

157

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20__

یا اس بھی دلیل ہے جو آپ کے مدعیٰ کی نقیض کو ثابت کرتی ہے۔ اب خصم یا تو اسی دلیل کو ایسے انداز سے تقریر کرتا ہے کہ مستدل کے دعویٰ کی نقیض کو ثابت کرتا ہے اس کو معارضہ بالمثل کہتے ہیں یا پھر خصم اور دلیل لے آتا ہے۔ اب اعتراض یہ ہے کہ سائل تو ناقل ہے اور آپ نے جواب منع کے ساتھ دیا ہے یہ مناظرہ کے طریق سے نہیں ہے کیونکہ ناقل پر منع وارد نہیں ہو سکتی ہاں ناقل کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ نقل پیش کرو وہ نقل پیش کرتا ہے نقل کا ماننا بھی ضروری نہیں ہوتا۔ اب علامہ یحییٰ اس کا جواب دیتا ہے کہ جزوی بات یہ ہے کہ وھی اعم الخ یہ عبارت نقل کے تحت داخل نہیں اور منع تو اسی عبارت پر ہے لہذا منع کرنا درست ہے۔ لان (غلام یحییٰ)

ما یظہر الخ اب علامہ یحییٰ اس پر دلیل دیتا ہے کہ یہ عبارت منع کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ ان کے کلام میں تتبع اور تفحص کے بعد یہ سمجھ آتا ہے کہ علم حصولی مقولہ کیف سے ہے اور اس کی تفسیر کی گئی حصول الصورۃ سے یہ مقولہ اضافت سے ہے اس لیے وہ اس پر مسامحہ کا حکم لگاتے ہیں کہ ایک مقولہ دوسرے مقولہ کے تحت داخل نہیں ہو سکتا لہذا ہم کہیں گے کہ حصول الصورۃ سے مراد الصورۃ الحاصلۃ ہے کما فی شرح المواقف جس طرح شرح مواقف والے نے بھی ذکر کیا ہے کہ حصول الصورۃ سے مراد الصورۃ الحاصلۃ ہے لیکن مناطقہ کی کلام سے یہ سمجھ نہیں آتا کہ انہوں نے الصورۃ الحاصلۃ میں تعمیم کی ہو کیونکہ اگر ہم تعمیم کرتے ہیں تو پھر الصورۃ الحاصلۃ علم حضوری کو بھی شامل ہو جائے گی اور علم حضوری میں علم کسی خاص مقولہ کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ وہ معلوم کے تابع ہوتا ہے اگر معلوم جوہر ہو تو علم حضوری بھی جوہر ہوتا ہے اور اگر معلوم مقولہ کیف سے ہو تو علم حضوری بھی مقولہ کیف سے ہوتا ہے لہذا اگر تعمیم کرتے ہیں تو پھر مسامحہ کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ مسامحہ کا حکم تو اس لیے کیا تھا کہ ایک مقولہ دوسرے مقولہ کے تحت داخل نہیں ہو سکتا اگر تعمیم کرتے ہیں تو پھر وہی محذور لازم آ جائے گا۔ لہذا ہم کہیں گے کہ وھی اعم الخ یہ عبارت نقل کے تحت داخل نہیں ہے بلکہ معترض نے اس کو اپنی طرف سے ذکر کیا ہے تاکہ اعتراض تام ہو جائے۔ واذا تحقیت

(غلام یحییٰ) هذا انما يلزم ان حاصل الجواب الخ: اب غلام یحییٰ حاصل جواب ذکر کرتا ہے جو جواب دیا تھا منع کے ساتھ

تو اعتراض ہوا کہ ~~...~~ ناقل پر منع جائز نہیں ہے تو اس کا جواب دیا کہ منع ہے وھی العلم الخ پر

اور وہ نقل کے تحت داخل نہیں ہے اب حاصل جواب ذکر کرتے ہیں منع کرتے ہیں کہ ہم اس بات

کو تسلیم نہیں کرتے کہ الصورة الحاصلة یہ عام ہے حضوری کو بھی شامل ہے کیونکہ الصورة الحاصلة

حکایت ہے اور حکایۃ و محکی عنہ میں اتحاد محال ہے بحیثیت محال ہے بلکہ حکایۃ اور محکی عنہ متغایر ہی

ہیں مصداقا یا تو بالذات ہیں جیسا کہ تصدیقات میں یا پھر بالاعتبار ہیں جیسا کہ تصورات

میں لہذا صورة معلوم کے مصداقا مغایر ہوگی تو ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ الصورة الحاصلة

عام ہے اور علم حضوری کو بھی شامل ہے کیونکہ علم حضوری میں علم اور معلوم متحد بالذات

ہوتے ہیں۔ لانه وان وجد الخ: اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا ہے "

سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ حکایۃ اور محکی عنہ میں مغایرة ضروری ہے یہ مغایرة

تو علم حضوری میں بھی موجود ہے اگرچہ بالاعتبار ہے تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ

یہ مغایرة حکم کے بعد ہے یعنی علم اور معلوم پہلے ہیں اور مغایرة بعد میں ہے اور یہ ~~...~~

مغایرة شمول کا نفی نہیں دیتی کہ الصورة الحاصلة علم حضوری کو بھی شامل ہو۔ فما وهم الخ: غلام "

یحییٰ نے شروع میں جس سوال کا جواب دیا تھا۔ یہاں سے غلام یحییٰ نے اس سوال کی تقریر

کیا ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے جواب دیا منع سے اور ناقل پر منع جائز نہیں ہوتی۔ تو

غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا فاسد الخ: سے کہ یہ اعتراض کرنا فاسد ہے کیونکہ منع ہے "

وھی العلم الخ پر اور وہ نقل کے تحت داخل نہیں ہے لہذا منع کرنا درست نہیں ہے۔ فتدبر الخ: "

اب غلام یحییٰ ذکر کرتا ہے کہ تو اس میں تدبر کر کیونکہ یہ مسوانح وقت سے ہے یعنی جب

میں لکھ رہا تھا اس وقت مجھے یہ بات حاصل ہوئی لہذا تجھے اور جگہ نہیں ملے گی۔

میرزاہد

قولہ ان ازال امر الخ فی المطارحات الخ پیچھے ماتن نے متن دعوی کیا تھا کہ جو شئی ہم سے غیب ہے
اس کا علم حصول الصورۃ سے آتا ہے پھر اس پر دلیل دی تھی اب میر زاہد صاحب مطارحات
یعنی شیخ شہاب الدین مقتول کی کلام سے دلیل دیتا ہے جو انہوں نے مطارحات میں ذکر کیا ہے میر
زاہد کا اس دلیل کو ذکر کرنے سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے ماتن کی دلیل اعم ہے اگرچہ وہ بھی
صاحب مطارحات کے کلام سے ماخوذ ہے وہ اعم اس لیے ہے کہ اس پر اعتراض نہیں ہوتا لیکن
صاحب مطارحات نے جو دلیل دی ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے۔ ماتن دلیل یہ دی تھی کہ جو شئی
ہم سے غائب ہے اس کا علم حصول الصورۃ سے آئے گا اگر آپ کہو کہ حصول سے علم نہیں آتا
پھر یہ ہوگا کہ کسی شئی کے زوال سے علم آئے گا یا پھر یہ ہوگا کہ نہ حصول ہے نہ زوال
یہ شق باطل ہے کہ نہ حصول ہو نہ زوال ہو کیونکہ اس علم سے پہلے والی حالت اور علم سے
بعد والی حالت ایک جیسی ہو جائے گی پھر کیا وجہ ہے کہ اب علم ہے پہلے علم نہیں تھا اور اگر کہو
کہ علم حصول سے نہیں بلکہ زوال سے ہے پھر ہم پوچھتے ہیں کہ ایک شئی زائل ہوگی یا متعدد
اشیاء زائل ہوں گی اگر کہو کہ جمیع علوم کے وقت ایک شئی زائل ہوگی یہ باطل ہے کیونکہ
اس وقت لازم آئے گا کہ شئی ایک زائل ہوتی ہے لیکن علوم متعدد ہیں اس وقت علوم میں امتیاز
نہیں آئے گا۔ اور اگر کہو کہ متعدد اشیاء زائل ہوں گی تو یہ باطل ہے کیونکہ اس وقت لازم آئے گا
ذہن میں امور غیر متناہیہ ذہن میں پہلے حاصل ہیں اور ہر ایک علم کے وقت ایک شئی زائل ہوگی
دوسرے علم کے وقت دوسری شئی زائل ہوگی حالانکہ ذہن میں امور
غیر متناہیہ نہیں آ سکتے کیونکہ ذہن حادث ہے اور حادث متناہی ہوتا ہے اور اگر قدیم بھی مانیں
پھر بھی یہ امور غیر متناہیہ کا ادراک نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی ذات کے اوقات اگرچہ غیر متناہی
ہیں لیکن تحصیل کے اوقات تو متناہی ہیں۔ لہذا یہ شق بھی باطل ہے۔ اور نہ زوال ہو نہ حصول ہو یہ شق
بھی باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ علم حصول سے ہے۔ اب میر زاہد صاحب مطارحات کی تقریر کرتے ہیں
انہوں نے ذکر فرمایا ہم کہتے ہیں کہ علم حصول ہے اگر تم کہو کہ علم حصول نہیں بلکہ زوال ہوگا تو ہم آپ

سے پوچھیں گے کہ یہ زوال شئی آخر کا ادراک ہے یا شئی آخر کی صفت ہے جو ادراک کا غیر ہے۔ ادراک کا غیر ہے یہ قید اس لیے لگائی کہ ادراک بھی بعد میں صفت بن جاتی ہے۔ اب اگر تم کہو کہ زوال شئی آخر کا ادراک ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ ادراک امر وجودی ہے یا عدمی ہے اگر ادراک امر وجودی ہے تو مقصود حاصل ہے کہ علم حصولی ہے وجود ہے۔ اور اگر کہو کہ ادراک عدمی ہے یہ باطل ہے کیونکہ اس وقت انتفاء ما لیس بشئی ہو گا یعنی شئی ہے یعنی لیکن زائل ہوا نہیں ہے یہ باطل ہے۔ اور اگر آپ کہو کہ زوال شئی آخر کا ادراک نہیں بلکہ شئی آخر کی صفت ہے پھر یہ لازم آئے گا کہ ذہن صفات غیر متناہیہ پہلے حاصل ہیں ایک علم کے وقت ایک صفت زائل ہوتی ہے اور دوسرے علم کے وقت دوسری صفت زائل اب ذہن میں صفات غیر متناہیہ حاصل ہوں یہ باطل ہے کیونکہ نفس حادث ہے حادث متناہی ہوتا ہے اور متناہی امور غیر متناہیہ کا ادراک نہیں کر سکتا اور اگر نفس کو قدیم مانیں پھر بھی یہ امور غیر متناہیہ کا ادراک نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی ذات کے اوقات تو اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن تحصیل کے اوقات تو متناہی ہیں لہذا نفس کو قدیم مانو یا حادث مانو دونوں صورتوں میں یہ امور غیر متناہیہ کا ادراک نہیں کر سکتا جب یہ شق بھی باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ علم حصولی ہے زوال نہیں۔

(میرزاہد) قال بعض المحققین الاولی الخ محقق دوانی نے صاحب مطارحات کی دلیل کی شق اول پر اعتراض کیا ہے میرزاہد اس کو ذکر کرتا ہے اس نے اعتراض یہ کیا ہے کہ شق اول تو کہ شئی آخر کا ادراک امر وجودی ہے اس کے ساتھ یہ قید بھی لگانی چاہیے تھی کہ ادراک امر وجودی ہے یا انتزاعی امر وجودی ہے اس وقت مقصود حاصل ہے کہ علم حصولی ہے وجود ہے اور اگر ادراک امر وجودی نہیں یا انتزاعی امر وجودی بھی نہیں تو اس وقت لازم آئے گا کہ نفس میں پہلے امور غیر متناہیہ حاصل ہیں ایک علم کے وقت ایک امر زائل ہوتا ہے اور دوسرے علم کے وقت دوسرا امر زائل ہوتا ہے اب نفس امور غیر متناہیہ کا ادراک کرے یہ نہیں ہو سکتا یہ باطل ہے۔ جب یہ باطل ہو گیا تو ثابت ہو گیا کہ علم حصولی ہے وجود ہے زوال نہیں۔

میر زاہد

اقول فیہ نظر الخ یہاں سے محقق دوانی نے صاحب مطالعات کی تقریر پر اعتراض کیا تھا کہ صاحب مطالعات
نے جو شق اول ذکر کیا ہے وہ درست نہیں ہے صاحب دلیل کی شق اول پر اعتراض کیا تھا صاحب مطالعات
نے شق اول ذکر کی تھی کہ شئی آخر کا ادراک امر وجودی ہوگا تو محقق دوانی نے اعتراض کیا کہ شق اول
اس طرح ذکر کرنا چاہیے تھی کہ شئی آخر کا ادراک امر وجودی ہوگا یا انتہا امر وجودی پر ہوگی اگر ادراک
امر وجودی نہیں ہے یا انتہا امر وجودی پر نہیں ہے تو اس وقت لازم آئے گا کہ ذہن میں پہلے ادراکات
غیر متناہیہ حاصل ہیں جب ایک شئی کا ادراک حاصل ہوتا ہے تو ذہن میں جو ادراکات ہیں ان سے ایک
ادراک زائل ہوتا ہے اسی طرح دوسرے ادراک کے وقت دوسرا ادراک زائل ہوتا ہے اب نفس
کے اندر امور غیر متناہیہ حاصل ہوں یہ محال ہے یا پھر یہ ہوگا کہ زائل شئی
آخر کا ادراک نہیں ہے بلکہ صفت ہے جو ادراک کا غیر ہے پھر اس میں کلام ہوگی کہ اس وقت ذہن میں
صفات غیر متناہیہ کا حصول لازم آئے گا اور یہ محال ہے اب میر زاہد محقق دوانی پر اعتراض کرتا ہے
کہ آپ نے جو صاحب مطالعات پر اعتراض کیا اور شق اول کی تقریر کی کہ ادراک امر وجودی ہوگا یا انتہا
امر وجودی پر ہوگی اگر ادراک امر وجودی نہیں ہے یا انتہا امر وجودی پر نہیں ہے تو ذہن میں ادراکات
غیر متناہیہ لازم آئیں گے حالانکہ ادراکات غیر متناہیہ لازم نہیں آتے بلکہ ادراکات غیر متناہیہ کا
انعدام لازم آتا ہے یعنی انتفاء لازم آتا ہے اذ علی الخ دلیل دی کیونکہ ہر ادراک جب حاصل ہوگا
تو ذہن میں جو ادراکات ہیں ان سے ایک زائل ہوگا اب ادراکات غیر متناہیہ کا انتفاء یہ
باطل ہے اس کو ایک مثال سے سمجھیں مثلاً زید کا ادراک آیا تو ذہن میں عمرو کا ادراک پہلے ہے
وہ زائل ہوگا اب عمرو کا ادراک بھی تو ایک ادراک ہے اس ادراک کے وقت بکر کا ادراک زائل
ہوگا اب بکر کا ادراک بھی تو ایک ادراک ہے وہ جب آئے گا تو خالد کا ادراک زائل ہوگا اس
وقت یہ لازم آئے گا کہ صرف زید کا ادراک حاصل ہوا ہے باقی جتنے ادراک بھی ذہن میں حاصل تھے
وہ سارے زائل ہو گئے حالانکہ ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ علم تو بتدریج بڑھتا ہے نہ کہ زائل ہوتا ہے
یعنی ادراکات غیر متناہیہ کا انتفاء باطل ہے لہٰذا اس طرح کہنا چاہیے تھا کہ ادراک لاحق کے وقت
ص اس تقدیر پر کہ ادراک عبارۃ ہے زوال سے اور وجودی پر انتہا تو ہے نہیں تو .

میر زاہد جمیع ادراکات سابقہ کا انتفاء لازم آتا ہے لا یقال الادراکات الخ یہاں میر زاہد نے محقق دوانی پر
اعتراض کیا کہ آپ نے کہا کہ اگر شیء آخر کا ادراک وجودی نہ ہو اور وجودی پر انتہا بھی نہ ہو تو
نفس میں ادراکات غیر متناہیہ لازم آتی تھیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ادراکات
غیر متناہیہ لازم آتی ہیں کیونکہ ادراک عبارت ہے زوال سے اور انتہا وجودی پر ہے نہیں تو جب
ادراک آئے گا ادراک سابق زائل ہوگا اس طرح جمیع ادراکات سابقہ کا انتفاء لازم آئے گا نہ کہ
ادراکات غیر متناہیہ لازم آتی ہیں اب میر زاہد اس پر منع وارد کرتا ہے کہ آپ نے کہا ادراک
غیر متناہیہ لازم نہیں آتی ہیں بلکہ انتفاءات غیر متناہیہ لازم آتی ہیں تو یہ کہنا درست نہیں کیونکہ ادراکات
اور انتفاءات ایک ہی چیز ہیں کیونکہ ادراک زوال کا نام ہے انتفاء کا نام ہے تو ادراکات اور
انتفاءات ایک ہی چیز ہیں لانا نقول الخ اب میر زاہد اس منع کا جواب دیتا ہے کہ ادراک عبارت ہے
انتفاء سے لیکن یہ انتفاء محض نہیں ہے بلکہ انتفاء ثابت ہے کیونکہ ادراک صفت ہے یہ موصوف
مدرک کے ساتھ قائم ہے لہذا جب ادراک ثابت ہوگا پھر انتفاء آئے گا تو یہ انتفاء ثابت ہے جیسے سالبہ معدولہ
میں ہوتا ہے انتفاء محض نہیں ہے اب ادراک نام ہے زوال کا انتفاء کا تو یہ نفی یعنی انتفاء محمول
پر آئے گا محمول تو ہے انتفاء ثابت اب قاعدہ ہے کہ نفی مقید پر ہو تو قید کی طرف لوٹتی ہے
اب نفی آئے گی ثابت پر پیچھے انتفاء محض رہ جائے گا تو پھر وہی بات ہوگی کہ جب ادراک
لاحق آئے گا تو ادراک سابق کا انتفاء آئے گا یہ انتفاء محض ہوگا انتفاء ثابت نہیں ہوگا
لہذا جمیع ادراکات سابقہ کا انتفاء لازم آئے گا ادراکات غیر متناہیہ لازم نہیں آئیں
گی۔ ومکن الجواب الخ یہاں میر زاہد نے محقق دوانی پر اعتراض کیا اپنی بات ذکر کی پھر اس
پر اعتراض ہوا اس کا جواب دیا۔ اب میر زاہد نہایت بڑا علامہ ہے انصاف کرنے والا ہے
کیونکہ وہ جانتا ہے کہ خصومة میں بھی انصاف کرنا چاہیے تو میر زاہد انصاف کرتا ہے کہ محقق
دوانی پر اعتراض ہوتا ہے لیکن اس کا جواب ممکن ہے وہ جواب دے سکتے ہیں اگر محقق دوانی
اس طرح تقریر کرے گا کہ اگر شیء آخر کا ادراک وجودی بھی نہیں ہے اور وجودی پر انتہا بھی نہیں
ضد اب یہ انتفاء ادراک نہیں ہے

ہے کہ ادراکات غیر متناہیہ لازم آتے ہیں لیکن وہ علی سبیل الاجتماع اور ایک زمانے میں نہیں بلکہ ادراکات غیر متناہیہ لازم آتے ہیں علی سبیل التعاقب اب محقق دوانی کی کلام درست ہوگی کیونکہ زوال شئی کا تب ہوتا ہے جب شئی پہلے ثابت ہو اس کو مثال سے سمجھیں مثلاً زید کا ادراک آیا پہلے ذہن میں بکر کا ادراک ہے وہ زائل ہوگا اس پر انتفاء آئے گا اب پہلے ادراک پھر اس پر انتفاء آیا ہے اسی طرح جب عمرو کا ادراک آیا تو بکر کے ادراک پر انتفاء آئے گا پہلے ادراک ہے پھر انتفاء آئے گا اس طرح یہ ادراکات غیر متناہیہ کا اجتماع ہے لیکن علی سبیل التعاقب ہے اب اس کو باطل کریں گے کہ نفس میں امر غیر متناہیہ کا اجتماع علی سبیل التعاقب بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ نفس حادث ہے اور اگر قدیم بھی مانیں پھر بھی ادراکات غیر متناہیہ اس میں نہیں آسکتے کیونکہ اس کی تحصیل کے اوقات تو متناہی ہیں۔ ثم قال ھذا المحقق الخ (میر زاھد) پیچھے محقق دوانی نے ازالہ کے ابطال پر ایک تقریر کی تھی اس سے ثابت کیا کہ علم حصولی ہے زوال نہیں وہ تقریر یہ تھی کہ اگر شئی آخر کا ادراک امر وجودی بھی نہ ہو (وہ امر وجودی) پر انتہا بھی نہ ہو تو پھر ذہن میں امور غیر متناہیہ لازم آئیں گے حالانکہ ذہن میں امور غیر متناہیہ کا حصول محال ہے۔ اب محقق دوانی کی دوسری تقریر ازالہ کے بطلان پر میر زاہد نے ذکر کی ہے۔ تو محقق دوانی نے کہا کہ اگر کہو کہ ادراک انتفاء ادراک سابق ہے تو پھر ادراک سابق بھی تو ادراک ہے وہ اس سے پہلے ادراک کا انتفاء ہوگا تو ادراک لاحق انتفاء انتفاء ادراک سابق بن جائے گا ادراک سابق پہلے منتفی تھا اب متحقق ہوجائے گا یہ ازالہ معدوم ہے ازالہ معدوم محال ہے۔ اس کو ایک مثال سے سمجھیں پہلے خالد کا ادراک آیا پھر عمرو کا ادراک آیا پھر زید کا ادراک آیا یہ ماضی سے حال کی جانب آئے اب حال سے ماضی کی جانب جائیں گے جب زید کا ادراک آیا تو عمرو کا ادراک منتفی ہوگا اور جب عمرو کا ادراک آیا تو خالد کا ادراک منتفی ہوگا اب زید کا ادراک انتفاء انتفاء ادراک خالد ہوگا پہلے جب عمرو کا ادراک آیا تو خالد کا ادراک منتفی تھا اب متحقق ہوجائے گا کیونکہ جب زید کا ادراک

آیا تو عمرو کا ادراک منتفی ہوا اب عمرو کا ادراک خالد کے ادراک کی نقیض تھا کیونکہ وہ ادراک
ہے یہ انتفاء ہے تو خالد کا ادراک پھر متحقق ہو جائے گا کیونکہ ارتفاع نقیضین محال ہے۔
تو جب خالد کا ادراک جو پہلے منتفی تھا اب پایا گیا یہ اعادۂ معدوم ہے اور یہ محال ہے اسی طرح
مثال آگے چلاتے ہیں کہ زید کے بعد اطہر کا ادراک آیا تو زید کا ادراک منتفی ہو جائے گا
اور عمرو کا ادراک جو زید کے ادراک کے وقت منتفی تھا اب پایا جائے گا کیونکہ عمرو کا ادراک
زید کے ادراک کی نقیض ہے اور ارتفاع نقیضین محال ہے جب ایک نقیض اٹھ گئی یعنی زید کا
ادراک تو دوسری نقیض پائی جائے گی یعنی عمرو کا ادراک پایا جائے گا اسی طرح آگے اطہر
کے ادراک کے بعد [illegible] کا ادراک تو اطہر کا ادراک منتفی ہو جائے گا اور زید کا ادراک جو پہلے
اطہر کے ادراک کے وقت منتفی تھا اب پایا جائے گا کیونکہ زید کا ادراک اطہر کے ادراک کی
نقیض ہے جب ایک نقیض اٹھ گئی تو دوسری پائی جائے گی اسی طرح سلسلہ آگے چلتا جائے
گا اور اعادۂ معدوم لازم آئے گا اور اعادۂ معدوم محال ہے و ملنا الاستلزام کل ادراک الخ جیسے (میر زاہد)
میر زاہد نے ایک مثال دی اب کلیہ ذکر کرتا ہے کہ ہر ادراک جو مرتبہ وتر میں ہے اس
سے پہلے جو ادراک مرتبہ جفت میں ہے وہ پہلے منتفی تھا اب یہ وتر کے مرتبہ والا ادراک
اس کے تحقق کو مستلزم ہوگا اب وتر کے مرتبہ سے پہلے جو ادراک جفت کے مرتبہ میں ہے
اگر دو مرتبہ پہلے ہو تو یہ وتر کے مرتبہ والا ادراک اس کا ثالث ہوگا اور اگر جفت کے مرتبہ
والا ادراک چار مرتبہ پہلے ہو تو یہ وتر کے مرتبہ والا ادراک اس کا خامس ہوگا اسی طرح سلسلہ
آگے چلا جائے گا اور ہر مرتبہ وتر والا ادراک مرتبہ جفت والے ادراک کے تحقق کو مستلزم ہوگا
مثلاً پہلے خالد کا ادراک آیا پھر عمرو کا ادراک آیا پھر زید کا
ادراک آیا اب زید کا ادراک مرتبہ وتر میں ہے اور اس سے پہلے خالد کا ادراک مرتبہ جفت
میں ہے تو یہ زید کا ادراک خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم ہوگا جو عمرو کے ادراک کے
وقت منتفی تھا یہ اعادۂ معدوم ہے اور اعادۂ معدوم محال ہے۔

(میرزاھد) اقول قد عرفت الخ: اب میرزاھد محقق دوانی کی تقریر کا ذکر کرتا ہے تو میرزاھد نے کہا کہ
ادراک انتفاء ہے لیکن یہ انتفاء محض نہیں ہے جو سلب بسیط ہوتی ہے بلکہ یہ انتفاء ثابت ہے
کیونکہ ادراک صفت ہے اور مدرک کے ساتھ قائم ہے اور سلب بسیط کسی شئی کی صفت نہیں ہوتی
بلکہ سلب معدول یعنی سلب ثابت شئی کی صفت ہوتی ہے. تو جب ادراک سلب ثابت ہے تو زید کا
ادراک انتفاء انتفاء ثابت ہوگا اب یہاں تین چیزیں ہیں پہلا انتفاء یہ زید کا ادراک ہے دوسرا
انتفاء یہ عمرو کا ادراک ہے اور ثابت یہ خالد کا ادراک ہے. اور انتفاء ثابت یہ مجموعہ
ہے یہاں دو صورتیں بنیں گیں کہ جب مجموعہ پر انتفاء آئے گا یا تو یہ مقید پر آئے گا یعنی
انتفاء پر آئے گا پیچھے ثابت رہ جائے گا اس وقت تو خالد کا ادراک جو پہلے منتفی تھا اس
کا تحقق لازم آئے گا اور اگر انتفاء مجموعہ پر آئے اور یہ راجع ہو قید کی طرف یعنی ثابت کی
طرف پیچھے محض انتفاء رہ جائے گا یہ محض انتفاء ادراک نہیں ہے اس وقت خالد کا
ادراک جو منتفی تھا اس کا تحقق لازم نہیں آئے گا. لانه حينئذ الخ: یہاں میرزاھد نے عام انداز
میں ذکر کیا اب علمی رنگ میں ذکر کرتا ہے کہ ادراک جب انتفاء ثابت ہے تو اس وقت
یہ زید کا ادراک خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت یہ سالبہ معدولۃ المحمول
ہوگا اور سالبہ معدولۃ المحمول کبھی سالبہ بسیطہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور کبھی موجبہ محصلہ
کے ضمن میں پایا جاتا ہے. سالبہ معدولۃ المحمول اس کی مثال جیسے زید لیس بلا قائم، سالبہ بسیطہ
جیسے زید لیس بقائم، موجبہ محصلہ جیسے زید قائم اب سالبہ معدولۃ المحمول کبھی سالبہ بسیطہ کے
ضمن میں پایا جاتا ہے اور کبھی موجبہ محصلہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے سالبہ بسیطہ کے ضمن میں
اس طرح پایا جائے گا کہ جب زید خارج میں موجود نہ ہو تو قیام کی سلب اس سے
کر سکتے ہیں جس طرح سالبہ بسیطہ وجود موضوع کو نہیں چاہتا اسی طرح یہ بھی وجود موضوع کو
نہیں چاہتا لہذا یہ سالبہ بسیطہ کے ضمن میں پایا گیا اور اگر زید خارج میں موجود ہو تو لیس بھی
نفی ہے اور لا بھی نفی ہے یہ نفی نفی اثبات ہو جائے گا پیچھے زید قائم رہ جائے گا اور یہ موجبہ
محصلہ اس وقت زید کا ادراک خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم نہیں ہوگا.

(میر زاہد) مصلف یہ اس طرح کہ موجبہ محصلہ کے ضمن میں پایا گیا۔ اقول یلزم علی تقدیر الخ یہ بھی ایک تقریر ازالہ کے اوپر ماتن نے کی اور ایک تقریر صاحب مطالعات نے کی میر زاہد نے وہ یہاں ذکر کی تھی پھر صاحب مطالعات کی تقریر پر محقق دوانی نے اعتراض کیا تھا پھر میر زاہد نے محقق دوانی کا رد کیا تھا اور محقق دوانی نے ازالہ پر جو دوسری تقریر کی میر زاہد نے اس کا بھی رد کیا۔ اب میر زاہد ازالہ کے اوپر اپنی دو تقریریں کرتا ہے۔ میر زاہد نے پہلی تقریر کی ہم کہتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ علم حصولی بے زوال نہیں اگر تم کہو کہ علم یعنی ادراک ازالہ ہے۔ انتفاء ہے تو پھر یہ لازم آئے گا کہ ادراکات لاحقہ سے پہلے ادراکات سابقہ حاصل ہوں وہ ادراکات لاحقہ کے یا تو مساوی ہوں گے یا زائد ہوں گے کیونکہ جب ادراکات لاحقہ آئیں گے تو ہر ایک کے مقابلہ میں ایک ادراک ہونا چاہیے کہ جب ادراک لاحق آئے تو ادراک سابق زائل ہو اس وقت ادراکات سابقہ ادراکات لاحقہ کے مساوی ہوں گے اور اگر یہ ہو کہ ادراکات سابقہ میں سے بعض کے مقابلہ میں ادراکات لاحقہ نہیں ہیں تو اس وقت ادراکات لاحقہ ادراکات سابقہ پر زائد ہوں گے اور یہ باطل ہے کیونکہ ادراکات لاحقہ زائد ہوتے ہیں ادراکات سابقہ پر ادراکات لاحقہ ادراکات سابقہ کے مساوی بھی نہیں ہوتے کم بھی نہیں ہوتے بلکہ زائد ہوتے ہیں کیونکہ یوما فیوما بڑھتا رہتا ہے یہ دال ہے اس پر کہ ادراک لاحقہ سابقہ پر زائد ہیں۔ وایضا یلزم الخ اب میر زاہد ازالہ کے اوپر دوسری دلیل دیتا ہے تو میر زاہد نے کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ علم حصولی بے زوال نہیں اگر تم کہو کہ علم زوال ہے (یہ اثر علی هذا التقدیر سے نکالا ہے) تو اس وقت اجتماع النقیضین لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین باطل ہے تو پھر یہ باطل ہوگا کہ علم زوال ہو تو ثابت ہو جائے گا کہ علم حصولی ہے۔ لانه الخ اب میر زاہد ملازمہ پر دلیل دیتا ہے کہ اگر تم کہو کہ علم زوال ہے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ نفس میں ادراکات غیر متناہیہ کو حاصل کرنے کی قوت ہے تو جب نفس میں قوت ہے تو ادراکات غیر متناہیہ ذہن میں

حاصل بھی ہوں گے۔ اس سے یہ سمجھ آیا کہ امور غیر متناہیہ ذہن میں موجود ہیں پھر جب
کہا کہ ادراک زوال کا نام ہے تو پھر ہر ادراک لاحق کے مقابلے ادراک سابق زائل ہوگا
تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ ادراکات غیر متناہیہ ذہن میں موجود نہیں ہیں کیونکہ جب
ادراکات لاحقہ آئیں گے تو سابقہ زائل ہوں گے۔ یہی اجتماع نقیضین ہے کہ امور غیر متناہیہ
ذہن میں موجود ہیں بھی اور نہیں بھی اور یہ اجتماع نقیضین باطل ہے تو پھر علم اضافۃ ہونا
(میر زاہد) بھی باطل ہو جائے گا اور علم حصولی ہے یہ ثابت ہو جائے گا۔ والمصنف لم یورد الخ اب
میر زاہد ایک وہم کا ازالہ کرتا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے ازالے کے لیے جو دلیل دی
ہے وہ صاحب مطارحات کی دلیل سے ماخوذ ہے اور صاحب مطارحات نے تو تردید کی ہے کہ
اگر [crossed out] ادراک زوال ہو تو یہ زوال شئی اخر کا ادراک ہو گا یا صفۃ ہو گا جو ادراک کا
غیر ہے اور ماتن نے یہ تردید ذکر نہیں کی تھی اب وہم یہ ہے کہ جب ماتن کی دلیل صاحب
مطارحات کی دلیل سے ماخوذ ہے تو پھر ماتن نے تردید ذکر کیوں نہیں کی ماتن کو تردید ذکر کرنی
چاہیے تھی۔ تو میر زاہد نے وہم کا ازالہ کیا کہ میر زاہد نے مبتدی طالب علم کی رعایت کرتے
ہوئے تردید ذکر نہیں۔ تفصیل ذکر نہیں کی تا کہ فہم آسان رہے۔ اور دوسری بات یہ کہ
ماتن کی دلیل اگرچہ صاحب مطارحات کی دلیل سے [crossed out] لیکن ماخوذ ہے لیکن جمیع وجوہ
سے صاحب مطارحات کی متابعت ضروری نہیں ہے دونوں کا مقصد ایک ہے ازالہ کا بطلان
وہ حاصل ہے لہذا ماتن نے اگر تردید ذکر نہیں بھی کی تو کوئی حرج نہیں ہے۔

(منہیہ) وہو مولانا جلال الدین الدوانی الخ پیچھے حاشیہ میں ذکر آیا کہ بعض محققین نے صاحب مطارحات
کی تقریر پر اعتراض کیا ہے اب سوال تھا کہ بعض محققین سے مراد کون ہیں اور یہ اعتراض
جو انہوں نے صاحب مطارحات پر کیا ہے وہ کہاں ذکر کیا ہے۔ تو میر زاہد نے منہیہ میں اس
کا جواب دیا کہ بعض محققین سے مراد مولانا جلال الدین دوانی صاحب (رحمہ اللہ) ہیں اور

الدین نے یہ اعتراض شرح هیاکل الانوار میں ذکر کیا ہے هیاکل الانوار شیخ شہاب الدین
مقتول صاحب مطارحات کی ہے یہ فن منطق ہے اس کی شرح کی ہے محقق دوانی
نے اس نے یہاں صاحب مطارحات پر اعتراض کیا ہے۔ قد نقل عنہ؟ پیچھے حاشیہ میں کہا (منہیۃ)
تھا کہ محقق دوانی نے صاحب مطارحات پر اعتراض کیا ہے اور کہا کہ اول یہ ہے کہ ~~دلیل~~
شق اول کی اس طرح تقریر کی جائے کہ شئ آخر کا ادراک وجودی ہے یا انتہا وجودی پر ہے
اگر یہ صورت نہیں ہے تو ذہن میں امور غیر متناہیہ کا بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا اور
یہ باطل ہے۔ اب سوال تھا کہ وجہ اولویت کیا ہے۔ میرزاھد نے ذہنیہ میں اس کا جواب دیا
کہ وجہ اولویت خود بعض محققین سے منقول ہے تو میرزاھد نے وہ وجہ اولویت ذکر کیں
وہ تین ہیں: پہلی وجہ ذکر کی کہ صاحب مطارحات نے دلیل میں جو دوسرا مقدمہ ذکر کیا ہے کہ
شئ آخر کا ادراک اگر امر وجودی نہیں تو عدمی ہوگا اگر عدمی ہوا تو انتفاء ما لیس بشئ لازم آئے
گا ~~یہ~~ یہ باطل ہے یہ مقدمہ ممنوعہ ہے کیونکہ اس پر دلیل نہیں ہے اگر تم اس کے قائل ہو کہ
انتفاء ما لیس بشئ باطل ہے تو اس پر دلیل ہونی چاہیے یہاں کوئی دلیل نہیں ہے بل ظاہر البطلان
میرزاھد نے دوسری وجہ اولویت ذکر کی کہ یہ مقدمہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ عدمی پر انتفاء
آتا ہے جیسے عدم العدم۔ علی ان فی هذا الطریق دقائق التخفی الخ میرزاھد نے تیسری وجہ
اولویۃ ذکر کی کہ محقق دوانی جو تقریر ذکر کی ہے اس میں دقائق ہیں برخلاف اس تقریر کہ
جو صاحب مطارحات نے کی ہے: پہلا دقیقہ یہ ہے کہ محقق دوانی نے تقریر کی کہ شئ آخر
کا ادراک وجودی ہوگا یا وجودی پر انتہا پر ہوگی اس سے مطلوب بالکل واضح ہو جاتا ہے کیونکہ
مطلوب بھی یہی ہے کہ علم زوال نہیں ہے بلکہ وجود ہے باقی کہ صاحب مطارحات نے جو تقریر
ذکر کی اس سے مطلوب بالکل واضح نہیں ہوتا کیونکہ صاحب مطارحات نے تقریر کی ہے کہ شئ آخر کا
ادراک وجودی ہونا چاہیے اگر عدمی ہوا تو انتفاء ما لیس بشئ لازم آئے گا اور وہ باطل ہے اس
سے مطلوب واضح نہیں ہوتا کیونکہ عدمی پر جب انتفاء آئے گا یا تو وہ نفی قیود کی طرف لوٹے

کی قید ہے ثابت یا نفی مقید کی طرف لوٹے گی مقید ہے انتفاء اگر نفی قید کی طرف لوٹے
تو پیچھے انتفاء محض رہ جائے گا یہ تو جلوثیک ہے کہ ادراک نہیں ہے لیکن اگر نفی مقید کی طرف
لوٹے تو نفی انتفاء کی ہوگی ثابت کی نہیں ہوگی اب ثابت تو علم ہے۔ اس وقت مطلوب
بالکل واضح نہیں ہوتا کیونکہ ہو سکتا ہے ادراک وجودی ہو یا انتفاء ثابت ہو کیونکہ نفی انتفاء
محض کی ہوئی ہے انتفاء ثابت کی نہیں ہوئی اور مطلوب تو یہ ہے کہ ادراک وجودی ہوگا
دوسرا دقیقہ یہ ہے کہ بعض محققین نے جو تقریر کی ہے اس سے استحالہ بین لازم
آتا ہے برخلاف صاحب مطارحات کی تقریر کے۔ محقق دوانی نے تقریر کی کہ شئی اگر
کا ادراک وجودی ہوگا یا انتہا وجودی پر ہوگی اگر یہ صورت نہیں ہے تو ذہن میں
امور غیر متناہیہ کا بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا یہ باطل ہے۔ اب امور غیر متناہیہ کا ذہن
میں بالفعل موجود ہونا محال ہے اور یہ استحالہ بین ہے باقی صاحب مطارحات کی تقریر
سے استحالہ بین لازم نہیں آتا کیونکہ اس کی تقریر سے انتفاء محض کی نفی ہوتی ہے
انتفاء ثابت کی نہیں ہوتی تو احتمال باقی رہتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ علم انتفاء ثابت ہو وجودی
نہ ہو۔ تیسرا دقیقہ یہ ہے کہ بعض محققین نے جو تقریر کی ہے اس سے وجود کا مصطلح
معنی ثابت ہوتا ہے کہ علم وجودی ہے برخلاف صاحب مطارحات کی تقریر کہ ان کی
تقریر سے وجود کا مصطلح معنی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کی تقریر سے انتفاء محض کی
نفی ہوتی ہے انتفاء ثابت کی نہیں ہوتی۔ وانت تعلم الخ اب میرزاہد مقدمہ ممنوعہ (منبیۃ)
کا اثبات کرتا ہے محقق دوانی نے تو کہا تھا کہ انتفاء ما لیس بشئ باطل ہے یہ مقدمہ ممنوعہ
ہے کیونکہ اس پر دلیل نہیں ہے تو میرزاہد نے کہا ہو سکتا ہے کہ صاحب مطارحات نے جو کہا ہے
کہ انتفاء ما لیس بشئ باطل ہے اس سے یہ مراد لیا ہو کہ انتفاء ما لیس بشئ باطل ہے اس
جہت پر کہ وجود کو مستلزم نہیں ہے باقی رہ گیا انتفاء ما لیس بشئ اس جہت پر کہ وجود کو مستلزم
ہے اس کی صاحب مطارحات نے نفی نہ کی ہو کیونکہ یہ جائز ہے لہٰذا منع وارد نہیں ہوتی۔

انتفاء ما لیس بشئ اس جہت پر کہ وجود کو مستلزم ہے یہ باطل نہیں ہے اس کی مثال جیسے عدم
العدم اب یہ نفی نفی اثبات ہو جائے گا دوسری مثال اللاعمی اب اعمی کا معنی ہے عدم البصر ہے اس
(منہیہ) پر لا آگیا یہ بھی عدم ہے یہ جائز ہے۔ مع انہ قد اشتہر الخ محقق دوانی نے جو کہا تھا
کہ مقدمۃ اخیرۃ ظاہر البطلان ہے میر زاہد نے اس کا رد کرتا ہے کہ یہ مقدمۃ ظاہر البطلان
نہیں ہے کیونکہ مناطقہ کے نزدیک یہ بات مشہور ہے کہ سلب آتی ہے جیسی ثبوت پر ہے جیسے
مجرد کی بھی انتفاء پر نہیں آتی تو جب سلب ثبوت پر آگئی پیچھے محض انتفاء رہ جائے گا وہ
علم نہیں ہے تو جب صاحب مطارحات نے اس کی نفی کردی تو علم کا وجودی ہونا ثابت ہو جائے گا۔
" لہذا مقدمۃ ثانیہ ظاہر البطلان نہیں ہے۔ ثم لا یخفی الخ اب ایک اعتراض ہوتا ہے محقق
دوانی کی تقریر پر میر زاہد نے اس کو ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب دے گا سوال یہ ہوتا
ہے کہ بعض محققین کی تقریر سے بعض ادراکات کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے حالانکہ
مدعی تو یہ ہے کہ جمیع ادراکات وجودی ہوں بعض ادراکات کا وجودی ہونا اس طرح
ثابت ہوتا ہے کہ جب محقق دوانی نے کہا کہ شئی آخر کا ادراک وجودی ہوگا یا وجودی پر
انتہا ہوگی تو جس پر انتہا ہوئی ہے صرف اس کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ میر زاہد
نے الثم سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے لیکن یہ اعتراض صاحب مطارحات پر بھی ہوتا ہے
کہ اس کی تقریر سے بھی صرف بعض ادراکات کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے جمیع کا وجودی
ہونا ثابت نہیں ہوتا وہ اس طرح کہ جب کہا کہ علم اگر علم زائل ہو تو وہ زوال شئی آخر کا
ادراک ہوگا یا صفت ہوگی جو ادراک کا غیر ہے اگر ادراک ہے تو اس کا وجودی ہونا ضروری
ہے اب جو زائل ہوا اس کا وجودی ہونا ثابت ہوا جو اب فرض کیا ہے اس کا وجودی ہونا
ثابت نہیں ہوتا ہاں اس کے بعد جو علم آئے گا مثلاً عمرو کے بعد جب زید کا علم آئے گا اس
وقت عمرو کا وجودی ہونا ثابت ہوگا لیکن زید کا وجودی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ تو جب یہ
اعتراض صاحب مطارحات پر بھی ہے تو جو میر زاہد نے الثم سے جواب دیا ہے وہ جواب

168

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

(منہیۃ) بھی دونوں کی جانب سے ہوگا۔ اللّٰھم الخ میرزاہد نے جواب دیا کہ جب بعض ادراکات کا وجودی ہونا ثابت ہوگیا تو جمیع ادراکات کا وجودی ہونا بھی ثابت ہوجائے گا کیونکہ ادراکات کی ماہیت ایک ہے اگر ایک ادراک کا وجودی ہونا ثابت ہوگیا تو جمیع ادراکات کا وجودی ہونا ثابت ہوجائے گا اور اگر ایک ادراک کا عدمی ہونا ثابت ہوگیا تو جمیع ادراکات کا عدمی ہونا ثابت ہوجائے گا۔

(منہیۃ) حاصل ما ذکرہ الخ پیچھے حاشیہ میں میرزاہد نے محقق دوانی کی دوسری تقریر ذکر کی تھی جو انہوں نے ان التلک ردیہ کی تھی پھر میرزاہد نے اس کا رد کیا تھا اب میرزاہد منہیۃ میں محقق دوانی کی تقریر کا ما حاصل ذکر کرتا ہے تو میرزاہد نے ذکر کیا کہ اگر کہو کہ علم انتقال کا نام ہے تو اس وقت ادراکات منتفیۃ کا تحقق لازم آتا ہے جو ادراکات پہلے ہوئے تھا منتفی ہوچکے ہیں تھا اب ان کا تحقق لازم آئے گا یہ محال ہے کیونکہ یہ اعادۃ معدوم ہے اور اعادۃ معدوم محال ہوتا ہے اس کی مثال جیسے ہمارے ذہن میں پہلے خالد کا ادراک حاصل ہوا پھر عمرو کا پھر زید اب پیچھے کی طرف جاتے ہیں کہ جب زید کا علم آیا تھا عمرو کا ادراک منتفی ہوگا اور جب اس سے پہلے عمرو کا ادراک آیا تھا تو خالد کا ادراک منتفی تھا اب خالد کا ادراک اور عمرو کا ادراک یہ نقیضین ہیں کیونکہ خالد کا ادراک عمرو کے ادراک کا ازالہ ہے تو جب عمرو کا ادراک پایا گیا تو خالد کا ادراک زائل ہوگیا تو عمرو کے ادراک کے بعد جب زید کا ادراک آئے گا تو خالد کا ادراک جو پہلے منتفی تھا اب متحقق ہوجائے گا کیونکہ عمرو کا ادراک خالد کے ادراک کی نقیض تھا جب ایک نقیض اٹھی یعنی عمرو کا ادراک تو خالد کا ادراک پایا جائے گا اگر خالد کا ادراک نہ پایا جائے تو ارتفاع نقیضین ہوگا اور وہ محال ہے تو جب خالد کا ادراک پہلے منتفی تھا اب پایا گیا یہ اعادۃ معدوم کا ہے اور یہ محال ہے۔ واللّٰھم

و اللّٰھم ایضاً الخ اب میرزاہد دوسری فرانی ذکر کرتا ہے کہ اگر تم کہو کہ علم زوال کا نام ہے تو

اس وقت انقلاب ادراکات لازم آئے گا جو ادراکات پہلے منتفی تھے اب وہ متحقق ہو جائیں گے اور جو ادراکات پہلے متحقق تھے اب منتفی ہو جائیں وہ اس طرح کہ جب عمرو کا ادراک آیا تو خالد کا ادراک جو پہلے متحقق تھا اب منتفی ہو جائے گا اسی طرح جب عمرو کے ادراک کے بعد زید کا ادراک آئے گا تو عمرو کا ادراک جو پہلے متحقق تھا وہ منتفی ہو جائے گا اور خالد کا ادراک جو پہلے منتفی تھا متحقق ہو جائے گا۔ وھذا الکلام الخ اب ایک سوال ہوتا (منہیہ) ہے میرزاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ علم ازالۃ کا نام ہو تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں جو ہیاں الامنہیہ میں ذکر کی ہیں اب سوال یہ ہے کہ آپ نے جو آگے حاشیہ میں محقق دوانی کا رد کیا ہے وہ کس اعتبار سے کیا ہے۔ تو میرزاہد نے اس کا جواب دیا کہ محقق دوانی کی تقریر کا مدار اس پر ہے کہ اگر علم ازالۃ کا نام ہو تو ادراکات منتفیۃ کا تحقق لازم آتا ہے اور ہم نے جو اس کا رد کیا ہے وہ بھی اسی اعتبار سے کیا ہے۔

(غلام یحیی) قولہ فی المطارحات الحاصلہ علی ما ظہر لی الخ یہاں میرزاہد نے صاحب مطارحات کی تقریر ذکر کی اس تقریر پر مولانا عظیم صاحب نے دو اعتراض کئے ہیں اب غلام یحیی صاحب صاحب مطارحات کی کلام کی ایسی تقریر کرتا ہے کہ مولانا عظیم صاحب کے وہ اعتراض نہیں ہوں گے ان اعتراضوں کو غلام یحیی بعد میں ذکر کرے گا پہلے تقریر کرتے ہیں کہ اگر کہو کہ علم حصولی للنفس الموجودۃ زوال کا نام ہے تو وہ شئی زائل یعنی یا تو علم حصولی ہوگی یا علم حصولی کا غیر ہوگی بل صفت ہوگی ادراک حصولی کا غیر ہے آگے عام ہے کہ علم حضوری ہو یا نہ اگر کہو کہ وہ شئی زائل علم حصولی کا غیر ہے تو اس وقت ذہن میں امور غیر متناہیہ کا بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر کہو کہ شئی زائل علم حصولی ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ امر وجودی ہو ورنہ انتفاء ما لیس بشئی لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ غلام یحیی نے علم حصولی کے ساتھ للنفس الموجودۃ کی قید لگا کر " ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ جب شئی زائل علم حصولی کا غیر ہو اور علم حضوری ہو

اب علم حضوری تو نفس ناطقہ کا عین ہے تو جب علم حضوری زائل ہو گا تو نفس ہی زائل ہو جائے گا۔ تو علامہ یحیی نے اس کا جواب دے دیا کہ ہماری بحث نفس موجودہ میں ہے۔ دوسری بات یہ کہ جب ذکر کیا کہ شئی زائل علم حصولی ہے یا علم حصولی کا غیر ہے تو علم حضوری کو قابل شئی سے (علامہ یحیی) نکال دیا اس سے مولانا عظیم صاحب نے سوال کا جواب دیا ہے فبطل الرای بالکلیۃ الخ اب نتیجہ ذکر کرتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ادراک حصولی کے لیے وجودی ہونا ضروری ہے ورنہ انتفاء مالیس بشئی لازم آئے گا اور وہ محال ہے تو اس وقت ان کی رائے بالکلیہ باطل ہو گئی اگر علم زائل کا نام ہو تو اس وقت تو بالکل ظاہر ہے کہ علم ادراک کے لیے ضروری ہے کہ وجودی ہو ورنہ انتفاء مالیس بشئی لازم آئے گا اور یہ محال ہے وامام علی تقدیر الزوال الخ باقی رہ گیا کہ اگر علم زوال کا نام ہو پھر بھی ان کی رائے باطل ہے کیونکہ ہر علم یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے زوال سے علم آئے یا اس کے زوال کے زوال سے آئے مثلاً ذہن میں خالد کا ادراک ہے اس پر زوال آئے گا تو عمرو کا ادراک آئے گا اور جب عمرو پر زوال آئے گا تو زید کا ادراک آئے گا اسی طرح آگے تک اب زوال تو زائل کے ساتھ قائم ہے جب یہ ثابت کر دیا کہ زائل کے لیے وجودی ہونا ضروری ہے تو یہ ثابت ہو گیا کہ زوال کے لیے بھی وجودی ہونا ضروری ہے اب یہ کیسے کہ کوئی خاص علم زائل ہو تو علم آئے گا ورنہ نہیں آئے گا یہ خصوصیت ملغاۃ ہے اس پر وجدان شاہد ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ جمیع ادراکات کے لیے وجودی ہونا ضروری ہے۔ اب زائل ہو یا زائل الزائل ہو مثلاً خالد کا علم زائل ہو تو عمرو کا ادراک آئے گا عمرو کا علم زائل ہو تو زید کا علم آئے گا اب خالد کا علم زائل ہے اور عمرو کا زائل الزائل ہے ان سب کا وجودی ہونا ضروری ہے آگے عام ہے کہ مقدمۃ انتفاء مالیس بشئی میں تاویل کریں یا نہ کریں کیونکہ اس مقدمہ کا دخل ہی نہیں ہے ہم نے قابل شئی سے کر ثابت کیا ہے کہ علم کے لیے وجودی ہونا ضروری ہے۔ فما قیل انہ لو کان الخ اب مولانا عظیم صاحب کا پہلا اعتراض ذکر کرتے ہیں ملا محمود جونپوری نے اعتراض کیا کہ زائل اگر علم حصولی ہو تو ہم آپ سے پوچھتے

ہیں کہ شق اول میں داخل ہے یا شق ثانی میں داخل ہے اگر کہو کہ شق اول میں داخل ہے
تو دلیل دعوی کے مطابق نہیں ہوگی کیونکہ یہاں دعوی یہ ہے کہ علم حصولی کا وجودی ہونا ضروری
ہے اور دلیل سے علم حضوری کا بھی وجودی ہونا ثابت ہو جائے گا اور اگر کہو کہ شق ثانی میں
داخل ہے تو یہ اس وقت صحیح ہوگا جب یہ ثابت کیا جائے کہ علم حضوری ذات کا عین
نہیں ہے جیسے نفس ناطقہ کو اپنی ذات کا علم اب یہ بات ممنوع ہے کہ ہم کہیں کہ علم حضوری ذات
کا نہیں ہے۔ تو غلام یحیی نے پہلے اعتراض کا جواب دیا کہ علم حضوری شق اول میں داخل ہی نہیں
ہے جب انہوں نے کہا علم حصولیا او غیرہ ہے اس سے انہوں نے علم حضوری کو شق اول سے
نکال دیا اس سے پہلے سوال کا جواب آئے گا۔ پھر علم حضوری کو دوسری شق میں داخل کیا اب
آپ کا اعتراض ہوگا کہ یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ علم حضوری نفس کا عین نہ ہو ورنہ
جب علم حضوری زائل ہوگا تو خود نفس زائل ہو جائے گا تو غلام یحیی نے للنفس الموجودة سے اس کا
جواب دے دیا کہ ہماری بحث نفس موجودہ میں ہے۔ وکذا اما قیل الخ اب غلام یحیی مولانا (غلام)
عظیم صاحب کا دوسرا اعتراض ذکر کرتا ہے انہوں نے ذکر کیا کہ
اگر ہم انتفاء ما لیس بشئ اس مقدمہ کی تاویل کریں کہ انتفاء ما لیس بشئ اس جہت
لہ کہ وجود کو مستلزم نہیں ہے یہ باطل ہے اس وقت بعض ادراکات کا وجودی ہونا ثابت ہوگا نہ
کہ جمیع ادراکات کا حالانکہ مدعی جمیع ادراکات کا وجودی ہونا ہے۔ بعض ادراکات کا وجودی
ہونا اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ جب ہم یہ کہیں گے کہ زائل کا وجودی ہونا ضروری ہے
ورنہ انتفاء ما لیس بشئ لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس سے اسی زائل کا وجودی ہونا ثابت
ہوگا بعض اے زائل کا وجودی ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس وقت انتفاء ما لیس بشئ
اس جہت لہ کہ وجود کو مستلزم نہیں ہے یہ لازم نہیں آتا مثلاً خالد کا ادراک زائل ہوا تو عمرو کا
ادراک آیا اب خالد ادراک کے ادراک رہے تو وجودی ہونا ضروری ہے ورنہ انتفاء ما لیس بشئ لازم
آ کیونکہ اگر یہ ثابت نہیں کرتے تو جب علم حضوری زائل ہوگا تو خود نفس ہی زائل ہو جائے گا

آئے گا اور وہ محال ہے اس سے خالد کے ادراک کا تو وجودی ہونا ثابت ہو گیا لیکن عمرو کے
ادراک کا وجودی ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس وقت انتفاء مالیس بشئ اس صحت پر کہ وہ وجود
کو مستلزم نہیں ہے لازم نہیں آتا وہ اس لیے کہ ایک ادراک کو ہم نے وجودی ثابت کر دیا ہے۔

(اعلام) لیس علی ما ینبغی الخ علامہ یحیی نے مولانا عظیم صاحب کے دوسرے سوال کا جواب دیا ہے
کہ مولانا عظیم صاحب کا یہ اعتراض کرنا درست نہیں کیونکہ ہم نے جو ادراک کا وجودی ہونا
ثابت کیا ہے اس میں اس مقدمہ کا دخل ہی نہیں ہے خواہ تاویل کریں یا نہ کریں۔ اس اعتراض
کا جواب علامہ یحیی نے فلان کل علم الخ سے دیا ہے کہ ہر علم میں صلاحیت ہے کہ جب
اس پر زوال آئے تو دوسرا علم حاصل ہو یا زوال الزوال ہو تو علم حاصل
ہو اب زوال زائل کے ساتھ قائم ہے جب زائل کا وجودی ہونا ضروری ہے تو زوال کا
بھی وجودی ہونا ضروری ہے اب رہ گئی یہ بات کہ بعض علم زائل ہوں تو علم آئے بعض زائل ہوں
تو علم نہ آئے یہ خصوصیت ملغاۃ ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ جمیع ادراکات وجودی ہیں خواہ
مقدمہ کی تاویل کریں یا نہ کریں۔ ثم اعلم الخ یہیں سے الدالۃ سے رد پر ایک تقریر رسالہ والے نے
کی دوسری تقریر صاحب مطارحات نے کی پھر اس پر محقق دوانی نے اعتراض کیا اور کہا کہ
تقریر اس طرح کرنی چاہیے تھی گویا کہ یہ تیسری تقریر ہو گی اور چوتھی تقریر میر زاہد نے محقق
دوانی کی ذکر کر کے اس کا رد کیا اور دو تقریریں میر زاہد نے خود کیں یہ چھ تقریریں
ہو گئیں اب علامہ یحیی امام رازی کی دو تقریریں ذکر کرتا ہے جو انہوں نے الدالۃ کے
رد پر کیں ہیں یہ کل 8 تقریریں بن جائیں گی۔ تو امام کی پہلی تقریر ذکر کرتے ہیں
امام صاحب نے فرمایا کہ یہ حالت وجدانیہ جس کو علم کہتے ہیں یہ عدمی نہیں ہو سکتی کیونکہ حالۃ
وجدانیۃ غیر سے ممتاز ہوتی ہے اور عدم تو غیر سے ممتاز نہیں ہوتا لہذا عدم علم نہیں ہوگا
صغری کبری سے دلیل اس طرح بنے گی صغری آئے گا الحالۃ الوجدانیۃ ممتازۃ عن غیرھا کبری
آئے کل حالۃ ممتازۃ لاتکون عدمیۃ نتیجہ آئے گا الحالۃ الوجدانیۃ لاتکون عدمیۃ۔

(قولہ) وایضا لو کانت عدما الخ اب امام رازی صاحب کی دوسری تقریر ذکر کرتے ہیں امام صاحب نے
فرمایا کہ یہ مان لو کہ حالۃ وجدانیۃ وجودی ہے علم وجودی ہے اگر تم کہو کہ حالۃ وجدانیۃ عدم
ہے تو پھر عدم مقابل کا ہوگا اب علم کا مقابل جہل ہے اور جہل کی دو قسمیں ہیں جہل بسیط اور
جہل مرکب اب اگر حالۃ وجدانیۃ جہل بسیط کا عدم ہو تو خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ
جہل بھی تو عدم ہے جب عدم پر عدم آئے گا تو اثبات ہو جائے گا اور فرض کیا تھا کہ علم عدم ہے
اور اگر حالۃ وجدانیۃ جہل مرکب کا عدم ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ علم اور جہل کے لیے ضروری
ہے کہ یہ دونوں ایک محل سے اٹھ نہیں سکتے اگر علم ہے تو جہل نہیں اگر جہل ہے تو علم نہیں
دونوں اٹھ نہیں سکتے لیکن یہاں اٹھ رہے ہیں مثلاً جماد یہ عالم بھی نہیں اور جاہل بھی نہیں
علم اور جہل دونوں اٹھ گئے۔ وفیہما مافیہما فتدبر الخ غلام یحیی نے
فتدبر سے امام رازی کے استدلال کے رد کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پہلے پہلی دلیل پر
اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے ذکر کیا کہ حالۃ ادراکیۃ غیر سے ممتاز ہوتی ہے اب ہم آپ سے
پوچھتے ہیں کہ امتیاز سے کیا مراد ہے امتیاز سے مراد بالذات ہے یا مطلق امتیاز ہے
جو عام ہے کہ بالذات ہو یا بالواسطہ ہو اگر امتیاز سے مراد بالذات ہے تو اس وقت ہم
صغری تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ حالۃ ادراکیۃ غیر سے بالواسطہ ممتاز ہو اور اگر کہو
کہ امتیاز سے مراد مطلق امتیاز ہے یعنی بالواسطہ ہو یا بالذات اس وقت ہم کبری تسلیم نہیں
کرتے کیونکہ اس کے اثبات پر جو دلیل دی ہے کہ امور عدمیۃ غیر سے امتیاز کی صلاحیت نہیں رکھتے
یہ غیر تام ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ امور عدمیۃ بالذات تو غیر سے ممتاز نہیں لیکن بالواسطہ
ہوں مثلاً ملکہ کے واسطے سے ہوں۔ دوسری دلیل پر اعتراض کرتے ہیں کہ ہم پوچھتے ہیں
کہ حالۃ ادراکیۃ کے مقابلہ میں جو جہل بسیط ہے یہ بھی عدم ہے اب یہ عدم صرف عنوان میں ہے یا
عنوان اور معنون دونوں میں ہے اگر کہو کہ عدم صرف عنوان میں ہے یہ تو مسلم ہے لیکن
اس وقت خلاف مفروض لازم نہیں آتا
کیونکہ اس وقت معنون میں وجود ہوگا عدم العدم نہیں ہے ہوگا کہ وجودی ہو جائے اور خلاف مفروض لازم آئے

اور اگر کہو کہ عدم عنوان اور معنون دونوں میں ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے یہ کیوں جائز نہیں
(غلام) کہ عدم صرف عنوان میں ہے اور معنون میں وجود ہو۔ قولہ فینتھی الی ادراک وجودی مسلم لکن الخ
یہاں میرزاہد نے محقق دوانی کا اعتراض کیا تھا جو انہوں نے صاحب مطارحات پر کیا ہے کہ تقریر
اس طرح کرنی چاہیے تھی کہ شئی آخر کا ادراک وجودی ہوگا یا انتہا وجودی پر ہوگا ورنہ نفس
میں امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود لازم آئے گا اور یہ محال ہے اب غلام بھی ذکر فرماتے
ہیں کہ جس طرح محقق دوانی نے صاحب مطارحات پر اعتراض کیا ہے اسی طرح محقق دوانی
پر بھی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ بات تو ٹھیک ہے کہ شئی آخر کا ادراک وجودی
ہو یا انتہا وجودی پر ہو لیکن ہو سکتا ہے کہ جس پر انتہا ہو رہی ہے وہ ادراک حضوری
ہو اس وقت علم حضوری کا وجودی ہونا ثابت ہوگا لیکن دعوی تو یہ ہے کہ علم حصولی
وجودی ہے۔ والجواب الجواب غلام بھی اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کا جواب
وہی ہے جو ہم نے مولانا غلیم صاحب کے سوال کا دیا ہے وہ یہ تھا کہ علم حضوری
شق اول میں داخل نہیں بلکہ شق ثانی میں داخل ہے پھر اعتراض ہوگا کہ جب علم حضوری
زائل ہوگا تو نفس بھی زائل ہو جائے گا اس کا جواب دیا کہ ہماری بحث نفس موجودہ میں
ہے۔ قولہ فی الحاشیۃ فی ھذا الطریق دقائق منھا الخ یہاں میرزاہد نے منہیہ میں محقق
دوانی کی تقریر کی وجہ اولویت ذکر کی تھی کہ محقق دوانی کی تقریر میں دقائق پائی جاتی ہیں برخلاف
صاحب مطارحات کی تقریر کے اب غلام بھی وہ دقائق ذکر کرتا ہے پہلا دقیقہ ذکر کیا
کہ محقق دوانی کی تقریر سے مطلوب بالکل واضح ثابت ہوتا ہے جب کیا کہ شئی آخر کا ادراک
وجودی ہوگا یا وجودی پر انتہا ہوگی تو ادراک کا وجودی ہونا ثابت ہو گیا اور یہی دعوی ہے
لیکن صاحب مطارحات کی دلیل سے تقریب تام نہیں ہوتی کیونکہ دعوی یہاں یہ ہے کہ
زائل وجودی محض ہے اور دلیل سے اعم ثابت ہوتا ہے کہ انتفاء ثابت ہو یا وجودی
ہے وہ اس طرح کہ جب انتفاء ثابت پر نفی آ گئی تو قیود کی طرف راجع ہوگی پہلے انتفاء

محض اتحاد ہوگا وہ علم نہیں اس سے انتفاء ثابت کی نفی نہیں ہوتی ہوسکتا ہے کہ علم وجودی

(غلام) ہو یا انتفاء ثابت ہو حالانکہ مدعی ہے کہ علم وجودی محض ہے۔ وصفنا الخ اب دوسرا

دقیقہ ذکر کرتے ہیں کہ محقق دوانی نے جو تقریر کی اس سے استحالہ نہیں لازم آتا ہے کہ

اگر شئی اُخر وجودی نہ ہو اور وجود الٰہ انتہا بھی نہ ہو تو ذہن میں امور غیر متناہیہ کا

بالفعل موجود ہونا لازم آتا ہے یہ محال ہے اور یہ استحالہ بین ہے کہ ذہن امور غیر متناہیہ

کا ادراک نہیں کرسکتا برخلاف صاحب مطارحات کی تقریر کے اس سے استحالہ بین لازم نہیں

آتا کیونکہ انہوں نے جو ذکر کیا کہ شئی اُخر سے ادراک کے لیے وجودی ہونا ضروری ہے

ورنہ انتفاء ما لیس بشئی لازم آئے گا اور یہ محال ہے یہ استحالہ بین نہیں کیونکہ اس پر دلیل

کی ضرورت ہے اور دلیل ذکر نہیں کی گئی۔ قولہ فیما وذلک بین الخ ضرورۃ استحالۃ الخ "

یعنی میرزاھد نے حینیۃ میں صاحب مطارحات کے مقدمۃ انتفاء ما لیس بشئی کی تاویل کی

تھی انتفاء ما لیس بشئی اس جہت سے کہ وجود کو مستلزم نہیں ہے یہ محال ہے اور یہ بین ہے

اب بین پر دلیل تو نہیں ہوتی لیکن غلام یحیٰی اس پر تنبیہ کرتے ہیں کہ انتفاء ما لیس بشئی

اس جہت سے کہ وجود کو مستلزم نہیں ہے یہ محال ہے اور بین ہے کیونکہ اس وقت ارتفاع

نقیضین لازم آتا ہے اور وہ محال ہے مثلاً خالد کا ادراک منتفی ہوا تھا عمرو کا ادراک آیا

اب عمرو کا ادراک خالد کے ادراک کی نقیض ہے ایک نقیض اٹھی یعنی خالد کا ادراک

تو دوسری نقیض یعنی عمرو کا ادراک پایا گیا اب عمرو کے بعد جب زید کا ادراک آئے گا

تو عمرو کا ادراک منتفی ہوجائے گا اس طرح ارتفاع نقیض لازم آئے گا کہ

خالد کا ادراک بھی اٹھ گیا اور عمرو کا ادراک بھی اٹھ گیا اور یہ ارتفاع نقیضین محال ہے۔

"وليعلم الخ اب یہاں قاضی احمد علی سندیلی صاحب نے ایک اعتراض ذکر کیا ہے غلام

یحیٰی اس کو ذکر کرتا ہے پھر اس کا جواب دے گا غلام یحیٰی نے کہا کہ میرے استاذ یعنی مولانا باب اللہ

کے معاصر یعنی قاضی احمد علی سندیلی صاحب نے مجھ پر اعتراض کیا وہ یہ کہ آپ نے کہا ارتفاع نقیضین محال ہے

یہ محال نہیں ہے کیونکہ ارتفاع نقیضین یہ ~~نقیضین~~ نقیض ہے نقیضین کی اس لئے کہ ہر شئی
کی نقیض شئی کا رفع ہوتا ہے تو جب ایک نقیض اٹھ گئی یعنی ارتفاع نقیضین ہو گا
تو دوسری نقیض پائی جائے گی وہ ہے اجتماع نقیضین اب اجتماع نقیضین تو محال
ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ ارتفاع نقیضین محال نہیں۔ وقد سنح لی الخ اب غلام یحیی صاحب (غلام)
جواب دیتے ہیں تو غلام یحیی صاحب نے فرمایا کہ میں نے اس کا جواب تو دیا لیکن وہ
راضی نہیں ہوئے جواب یہ دیا کہ ارتفاع نقیضین کے دو معانی ہیں ایک معنی ہے
رفع تحقق النقیضین معا دوسرا معنی ہے رفع احد النقیضین ~~اب اگر پہلا معنی ہو رفع تحقق~~
~~نقیضین معا اس وقت اعتراض نہیں ہوتا کیونکہ یہ محال نہیں ہے وہ اس طرح کہ اگر ایک نقیض اٹھ~~
~~جائے تو کہہ سکتے ہیں رفع تحقق نقیضین معا لیکن اس وقت اجتماع نقیضین نہیں ہو گا کیونکہ ایک~~
~~نقیض پائی جائے گی۔ اور اگر دوسرا معنی ہو رفع احد النقیضین مراد ہو تو ہی ہے لیکن اجتماع~~
~~نقیضین لازم نہیں آتا۔ کما هو شان ارتفاع الخ اب دو ... اب پہلا معنی ... مراد نہیں ہے~~
گھ اب پہلا معنی ہے تو صحیح لیکن یہاں مراد نہیں ہے کیونکہ یہ محال نہیں ہے وہ اس طرح کہ
اگر ایک نقیض اٹھ تو رفع تحقق نقیضین معا سچا آتا ہے لیکن اس وقت اجتماع نقیضین
نہیں ہو گا کیونکہ ایک نقیض پائی جائے گی۔ اب یہاں دوسرا معنی مراد ہے لیکن اس پر اجتماع
نقیضین والا اعتراض نہیں ہوتا۔ کما هو شان رفع موضوع القضية الطبيعية الخ اب دوسرا جواب
دیتے ہیں اس سے پہلے تمہید ہے وہ یہ کہ قضیہ طبعیہ (ایک ہوتا ہے) اس کا موضوع ایک فرد کے متحقق
ہونے سے متحقق ہو جاتا ہے لیکن ایک فرد کی نفی سے نفی نہیں بلکہ ہر ہر فرد کی نفی سے
نفی ہوتی ہے۔ اب یہاں احد النقیضین یہ کلی ہے اس کے دو فرد ہیں ایک ایک
نقیض یہ قضیہ طبعیہ کے موضوع کی طرح ہے ایک فرد کے وجود سے اس کا وجود پایا
جائے گا لیکن ایک فرد کی نفی سے نفی نہیں ہو گی اس وقت ایک نقیض کا پایا جانا لازم آئے
گا اور وہ بالبداہۃ اجتماع نقیضین کو مستلزم نہیں۔ وقد عرضته على الاستاذ الخ اب غلام یحیی

صاحب اپنی تقریر کی تعریف کرتے ہیں کہ میں نے یہ تقریر استاذ صاحب کو بیان کی تو انہوں
نے اس کی تحسین کی۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ غلام یحیی صاحب پڑھا رہے ہوں سید قاضی
احمد علی سندیلی صاحب نے اعتراض کیا ہوگا تو آپ نے اس کا جواب دیا ہوگا پھر اسی جواب کو
(غلام) بعد میں استاذ صاحب پر پیش کیا ہوگا۔ ثم انی بتقریر آخر الخ اب غلام یحیی صاحب تیسری
تقریر کرتے ہیں جواب کی۔ ذکر کیا کہ ارتفاع نقیضین کا معنی یہ ہے کہ ایک نقیض اٹھے تو
دوسری نقیض کا اٹھنا محال ہے اب یہ ایک نقیض کے تحقق کو مستلزم ہے اور وہ محال نہیں
" ہے کیونکہ اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ وقریب منہ الخ اب غلام یحیی صاحب چوتھی تقریر
ذکر کرتے ہیں یہ تقریر غلام یحیی صاحب کے استاذ مولانا باب اللہ صاحب نے ذکر کی ہے۔ یہ
تقریر تیسری تقریر کے قریب قریب ہے گویا کہ کیا کہ ارتفاع نقیضین کا معنی یہ ہے کہ
نقیضین کے رفع کی معیۃ محال ہے اس وقت سلب معیۃ ضروری ہوگا اور وہ محال نہیں ہے
کیونکہ اگر ایک نقیض اٹھے پھر بھی یہ ~~نقیضین~~ کا رفع معیت سے آ جائے گا۔ اب یہاں اجتماع نقیضین
" نہیں ہے فافھم تو اس میں تدبر کر فہم کر۔ قولہ فیما مع انہ الخ لھذا یثبت الخ پچھلے صفحہ میں
میر زاھد نے مقدمہ ممنوعہ کا اثبات کیا تھا کہ مناطقہ کے نزدیک یہ مشہور ہے کہ سلب
~~[illegible]~~ ثابت ہو گیا۔ بہ لھذا امتناع ما لیس بشئ یہ مقدمہ ظاہر البطلان نہیں ہے اب
سوال تھا کہ میر زاھد کی اس عبارت مع انہ الخ کی غرض کیا ہے تو غلام یحیی صاحب نے اس کا
" جواب دے دیا کہ میر زاھد نے یہ عبارت ذکر کر کے مقدمہ ممنوعہ کا اثبات کیا ہے۔ وان لم یفد الخ
یہاں سے ایک سوال کا جواب دیا ہے مولانا نظیم صاحب نے اعتراض کیا کہ مقصود تھا کہ ادراک
کو وجودی محض ثابت کیا جائے یہ مقصد تو پورا ہوا نہیں کیونکہ دلیل سے علم ثابت ہوتا ہے کہ علم
وجودی ہے یا انتفاء ثابت ہو لھذا مع انہ الخ اس عبارت کو ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے
غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ مقدمہ ممنوعہ کا اثبات بھی ایک فائدہ ہے اگرچہ مقصود ثابت
نہیں ہوا لھذا بالکل نفی کر دینا کہ کوئی فائدہ ہی نہیں یہ درست نہیں ہے۔ قولہ فیما الا یفی بالمقصود

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

(غلام)

بخلاف الطریقۃ التی الخ پیچھے منہیہ میں میرزاھد نے محقق دوانی پر اعتراض کیا تھا کہ ان کی
تقریر سے جمیع ادراکات کا وجودی ہونا ثابت نہیں بعض کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے
حالانکہ مدعی یہ ہے کہ جمیع ادراکات وجودی ہیں تو میرزاھد نے وہاں صاحب مطارحات کی
تقریر کے بارے ذکر نہیں کیا تھا کہ اس سے جمیع ادراکات کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے
یا بعض کا اب غلام یحیی وہ ذکر کرتا ہے کہ صاحب مطارحات کی تقریر سے جمیع ادراکات
کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے جیسے پیچھے ہم نے بیان کیا ہے کہ ہر علم میں یہ صلاحیت
ہے کہ اس کے زوال سے علم آئے یا زوال کے زوال سے علم آئے اب زوال بھی تو زائل کے
ساتھ قائم ہے جب زائل کا وجودی ہونا ضروری ہے تو زوال کا وجودی ہونا بھی ثابت ہوگیا
اب رہی یہ بات کہ بعض ادراکات زائل ہوں تو علم آئے بعض دیگر زائل ہوں تو علم نہ آئے
یہ خصوصیت ملغاۃ ہے لہذا جمیع ادراکات کا وجودی ہونا ثابت ہوگیا. قولہ جمیع تلک الادراکات
ای الادراکات السابقۃ الخ پیچھے میرزاھد نے ذکر کیا تھا کہ اگر کسی علم زوال کا نام ہے تو جمیع
ادراکات کا منتفی ہونا لازم آتا ہے اس پر اعتراض تھا غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب
دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ جمیع ادراکات کا منتفی ہونا تو لازم نہیں آتا مثلا خالد کا علم زائل
ہوگا تو عمرو کا علم آئے گا عمرو کا علم زائل ہوگا تو زید کا علم آئے گا زید کا علم زائل ہوگا تو اظہر
کا آئے گا اسی طرح آخری علم تو ضرور وجودی ہوگا. تو پھر غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب
دیا جمیع ادراکات سے مراد ادراکات سابقہ ہیں ان کا انتفاء لازم آئے گا. قولہ فالاولی
ولم یقل فالصواب الخ پیچھے میرزاھد نے محقق دوانی کی تقریر پر اعتراض کیا اور ذکر کیا
کہ اولی یہ ہے کہ اس طرح کیا جائے کہ جمیع ادراکات کا انتفاء لازم آتا ہے اب سوال تھا
کہ آپ نے اولی کیا الصواب نہیں کہا اس سے پتہ چلتا ہے کہ محقق دوانی کی تقریر بھی ٹھیک
ہے. تو غلام یحیی نے اس کا جواب دیا کہ ہم نے اولی اس لیے کہا الصواب نہیں کہا کیونکہ
محقق دوانی کی کلام کا معنی صحیح پر حمل ہوسکتا ہے ہوسکتا ہے اس نے جو کہا ہے کہ

Mon Tue Wed Thu Fri Sat   Date: __/__/20

ذہن میں امور غیر متناہیہ کا وجود لازم آئے گا اس کا مطلب یہ ہو کہ امور غیر متناہیہ کا وجود لازم آتا ہے من حیث الانتفاء یا پھر دوسرا معنی جو خود محشی نے آگے ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے محقق دوانی نے جو ذکر کیا کہ امور غیر متناہیہ کا ذہن میں بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا اس کا مطلب یہ ہے ہو کہ امور غیر متناہیہ کا موجود ہونا لازم آئے گا علی سبیل التعاقب اب امور غیر متناہیہ کا ذہن میں جمع ہونا علی سبیل التعاقب یہ محال ہے۔ اب ایک سوال تھا کہ امور غیر متناہیہ کا جمع ہونا ذہن میں من حیث الانتفاء لازم آئے اس میں حرج کیا ہے آتا ہے تو آئے۔ غلام یحیی نے اس کا جواب دیا والبداھۃ تشھد بخلافہ بداھۃ اس کے خلاف شاہد ہے کیونکہ ~~[illegible]~~ بداھۃ تقاضا کرتی ہے کہ امور غیر متناہیہ کا من حیث الانتفاء ذہن میں پایا جانا محال ہے۔ قولہ فیلزم انتفاء الخ مع ان الوجدان الخ پیچھے میر زاھد نے ذکر کیا تھا کہ اولی یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ جمع ادراکات کا انتفاء لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ (غلام)

اب سوال تھا کہ اس پر دلیل کیا ہے تو غلام یحیی نے اس کا جواب دے دیا کہ وجدان اس کے خلاف شاہد وجدان کہتا ہے کہ علم تو یوما فیوما بڑھتا ہے پھر جمیع ادراکات کا انتفاء کیسے ہو سکتا ہے۔ قولہ بل انتفاء ثابتا والاستدلال علیہ الخ پیچھے میر زاھد نے ذکر کیا تھا کہ اگر کہ علم زوال کا نام ہے انتفاء کا نام ہے تو یہ انتفاء محض نہیں ہوگا بلکہ انتفاء ثابت ہوگا۔ اب اس انتفاء ثابت کو قاضی احمد علی سندیلی صاحب نے استدلال سے ثابت کیا ہے غلام یحیی صاحب اس استدلال کو ذکر کرتا ہے پھر اس کا جواب دے گا یا رد کرے گا۔ تو قاضی صاحب نے کہا کہ ادراک منشاء امتیاز ہے اب انتفاء محض تو خود ممتاز نہیں یہ غیر کے لیے منشاء امتیاز کیسے بن سکتا ہے آگے لان الخ سے اس پر دلیل دی کہ انتفاء محض ممتاز نہیں ہوتا کیونکہ انتفاءات محضۃ وہ ہوتے ہیں جن کا ازل سے ہی وجود نہ ہو اب یہ انتفاءات محضۃ سلب بسیطہ ہوتے ہیں یہ غیر سے خود ممتاز نہیں ہوتے یہاں

ملکات کے واسطہ سے ہوتے ہیں اب ملکۃ کی دو صورتیں ہیں کہ یا تو تقابل ایجاب وسلب کا ہوگا یا تقابل عدم والملکۃ کا ہوگا اگر تقابل ایجاب والسلب کا ہو تو ایجاب کے واسطہ سے انتفاء محض کو امتیاز آئے گا مثلاً لا انسان یہ سلب ہے یہ خود ممتاز نہیں ہے یہاں ایجاب یعنی انسان کے واسطہ یہ ممتاز ہو رہا ہے۔ تقابل عدم والملکۃ کا ہو اس کی مثال جیسے عدم البصر اب عدم البصر یہ عدم ہے، انتفاء محض ہے یہ ممتاز بالذات نہیں ہے ملکۃ کے واسطہ سے ممتاز ہے ملکۃ بصر ہے۔ (غلام) والالم یکن الخ اب غلام یحیی اس پر دلیل دیتا ہے کہ انتفاءات محضۃ خود ممتاز نہیں ہوتے ملکات کے واسطہ سے ممتاز ہوتے ہیں اگر کہو کہ بالذات ممتاز ہیں اس وقت حصر عقلی فوت ہو جائے گا انسان اور لا انسان کے درمیان۔ حصر عقلی یہ ہوتا ہے کہ جب عقل طرفین کا تصور کرے تو جزم باللزوم حاصل ہو جائے کہ کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔ اب اگر کہیں کہ انتفاءات محضۃ ممتاز بالذات ہیں تو حصر عقلی فوت ہو جائے گا اس وقت یہ لازم آئے گا کہ انسان کے مقابلہ میں جو سلب ہے لا انسان اس کے علاوہ ایک اور سلب ہے جو ممتاز بالذات ہے یہ ہو نہیں سکتا تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ انتفاءات محضۃ ممتاز بالذات نہیں ہیں تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ یہ تجزی کے منشاء امتیاز ہوں۔ نعم تمام الخ اب غلام یحیی اس کا ذکر کرتا ہے کہ یہ استدلال نعم تام ہے کیونکہ انتفاءات محضۃ ممتاز بالذات نہیں ہیں ملکات کے واسطہ سے ممتاز ہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تجزی کے منشاء امتیاز نہیں بن سکیں۔ اب اگر کوئی کہے کہ انتفاءات محضۃ ممتاز بالذات نہیں ہیں ملکات کے واسطہ سے ممتاز ہیں البتہ یہ تجزی کے منشاء امتیاز نہیں بن سکتے تو بیان۔ دلیل اس پر ہے کہ وہ اپنے دعوی پر دلیل دے۔ وان ظن الخ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ انتفاءات محضۃ میں امتیاز ملکات سے آتا ہے ہو سکتا ہے کہ وہ

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20__

ملکات بھی سلب بسیطہ ہوں پھر وہ انتفاءات محضہ کو کیسے امتیاز دے سکتے

ہیں تو غلام یحیٰ نے اس کا جواب دیا کہ سلب کا تمایز ملکات سے تمایز پر

موقوف نہیں بلکہ سلب کی جو اضافت ہے ملکات کی طرف ہم کہتے ہیں کہ انتفاء الانتفاء

کی اضافت تو وجودی چیز ہے تو اس اضافت سے انتفاءات محضہ میں امتیاز

آجائےگا اگرچہ ملکات میں تمایز نہ ہو لہٰذا انتفاءات محضہ غیر سے سے

منشاء امتیاز بن جائیں گے سے۔ فلیتامل ⁂ غلام یحیٰ نے اعتراض کی طرف (غلام)

اشارہ کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ انتفاءات محضہ میں صرف اضافت سے امتیاز

نہیں آجاتا بلکہ ملکات میں امتیاز کا ہونا ضروری ہے۔ قولہ و اللازم علی تقدیر الخ "

اذ علی ھذا التقدیر الخ پیچھے میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ علم ادراک اگر انتفاء کا نام ہوتو

انتفاء محض نہیں ہوگا بلکہ انتفاء ثابت ہوگا کیونکہ ادراک مدرک کی صفت ہے اس کے ساتھ

قائم ہے اب اگر کہیں کہ پھر ادراک ادراک سابق کا زوال ہے تو اس انتفاءات

سابقہ محضہ لازم آئیں گے نہ کہ انتفاءات ثابتہ اور محقق دوانی کی تقریر سے

انتفاءات ثابتہ لازم آتے ہیں اب غلام یحیٰ صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ اگر

علم زوال کا نام ہو تو اس وقت انتفاءات محضہ لازم آتے ہیں نہ کہ ادراکات سابقہ کیونکہ

اگر علم زوال کا نام ہو تو پھر ادراک سابق ادراک کا انتفاء ہوگا تو جب ادراک لاحق آئے

گا تو ادراک سابق پر انتفاء آئےگا وہ سابق ادراک انتفاء ثابت ہے تو انتفاء قید

کی طرف راجع ہوگا یعنی ثابت کی طرف پیچھے انتفاء محض رہ جائےگا اب ایک سوال

ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ نفی انتفاء ثابت کی طرف راجع ہوگا اس پر دلیل کہاں ہے

" تو غلام یحیٰ نے بناء علی ما تقرر الخ سے اس کا جواب دے دیا کہ یہ قاعدہ ہے کہ

مقید پر نفی آئے تو قید کی طرف (صرف) راجع ہوتی ہے ہاں اگر نفی مقید اور قید دونوں

کی طرف راجع ہو تو وہاں کوئی نہ کوئی قرینہ ہوتا ہے جیسے قرآن پاک میں ہے [illegible]

دو سوال سے جواب میں ذکر کیا تھا سوال تھا کہ ادراکات اور اعدام ایک ہی شئی ہیں۔

لا تاکلوا الربوا اضعافا مضعفۃ اب یہاں نفی قید اور مقید دونوں کی طرف راجع ہے اس

پر قرینہ اور دلیل دوسری آیت پاک ہے جس میں ربوا کو مطلقا حرام قرار دیا گیا ہے

(اعلام) تعدد ہو یا زیادۃ۔ اور د علیہ الخ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ آپ

نے کہا کہ اگر علم زوال کا نام ہو تو انتفاءات محضۃ لازم آتے ہیں اب اعتراض یہ ہے کہ

عدم محض اس وقت لازم آتا ہے جب موضوع موجود نہ ہو جب موضوع موجود

ہو تو اس وقت عدم محض عدم ثابت ہی ہوتا ہے اب یہاں موضوع، موصوف موجود ہے

" اور وہ ذہن ہے لہذا انتفاء محض، عدم محض عدم ثابت ہوگا والسالبۃ البسیطۃ الخ اب

اس پر دلیل دیتے ہیں کہ اگر موضوع موجود ہو تو عدم محض عدم ثابت ہوتا ہے اس

دلیل سے پہلے تمہید ایک ہے قضیہ بسیطۃ مثلا زید لیس بقائم یہ وجود موضوع کو

نہیں چاہتا اور ایک ہے قضیہ موجبہ زید قائم یہ وجود موضوع کو چاہتا ہے اب اگر

قضیہ بسیطۃ میں موضوع موجود ہو جائے تو یہ سالبہ معدولۃ کے حکم میں ہوتا ہے اس

وقت زید اللاقائم کہہ سکتے ہیں اللاقائم کا ثبوت زید کے لیے کر سکتے ہیں۔ یہ قضیہ سالبہ معدولۃ

" موجبہ اور سالبۃ بسیطۃ دونوں کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ وقد فرض الخ اب اس پر

دلیل دیتے ہیں کہ یہاں موصوف موجود ہے وہ نفس ہے موجود اس لیے ہے کہ

ہماری بحث اسی میں ہے کہ ادراک آخر ذہن میں متحقق ہوگا لہذا اعتراف

" بالانتفاءات اعتراف بالادراکات ہے۔ وفیہ کلام سیاتی یہاں سے غلام یحیی نے

دو سوالوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اگر موضوع

موجود ہو تو انتفاء محض انتفاء ثابت ہی ہوتا ہے اب اعتراض یہ ہے کہ اس وقت

اجتماع نقیضین لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جب خالد کا ادراک منتفی ہوا تو عمرو کا

ادراک آیا اب عمرو کا ادراک خالد کے ادراک کی نقیض ہے جب زید کا ادراک

آئے گا تو عمرو کا ادراک منتفی ہوگا اب اگر کہو کہ صرف انتفاء ادراک ہی ہے تو عمرو کے

ادراک کیونکہ زید کا ادراک عمرو کے ادراک کی نقیض ہے۔

ادراک کا پایا جانا لازم آئے گا۔ اس وقت اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ زید کا ادراک
بھی پایا گیا اور عمرو کا ادراک بھی پایا گیا یہ دونوں نقیضین ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ
ہے کہ اگر کہو کہ انتفاء ادراک ہی ہے تو اس وقت زید کا ادراک آئے گا بھی نہیں
کیونکہ فرض کیا ہے کہ علم زوال کا نام ہے عمرو کا ادراک زائل ہوگا تو زید کا ادراک آئے گا

(غلام) قولہ والاشک انہ الخ فیہ ان الخ پیچھے میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ محقق دوانی کی کلام کی
توجیہ ہو سکتی ہے ہو سکتا ہے کہ اس نے جو کہا ہے کہ ذہن میں امور غیر متناہیہ لازم آئیں
گے اس کا مطلب یہ ہو کہ امور غیر متناہیہ علی سبیل التعاقب لازم آئیں گے۔ اور ذہن
میں امور غیر متناہیہ کا علی سبیل التعاقب پایا جانا محال ہے۔ اب ایک سوال ہوتا ہے
غلام یحیی نے اس کو ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب دے گا۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر نفس حادث
ہو پھر تو یہ بات ٹھیک ہے کہ ذہن میں امور غیر متناہیہ علی سبیل التعاقب لازم آئیں
گے اور یہ محال ہے لیکن اگر نفس کو قدیم مانیں پھر یہ استحالہ لازم نہیں آتا کیونکہ
نفس قدیم ہو تو امور غیر متناہیہ کا ادراک کر سکتا ہے ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ اس کا بعض نے جواب دیا کہ نفس قدیم ہو تو پھر بھی امور غیر متناہیہ
کا ادراک علی سبیل التعاقب محال ہے کیونکہ نفس اگرچہ قدیم ہے لیکن اس کی تحصیل کے زمانے
تو متناہی ہیں جب تحصیل کے زمانے متناہی ہیں تو امور غیر متناہیہ کا ادراک نہیں کر سکتا۔
لجواز الخ سے اس کا رد کرتے ہیں کہ نفس قدیم ہو تو پھر استحالہ لازم نہیں آتا کیونکہ ہو سکتا
ہے کہ عقل ہیولانی کا مرتبہ جس میں نفس جمیع ادراکات سے خالی ہوتا ہے یہ نفس حادث
کے ساتھ ہی خاص ہو نفس حادث میں نہ پایا جائے لہذا نفس اگر قدیم ہو تو امور غیر متناہیہ
کا ادراک کر سکتا ہے۔ والشاھد علیہ الخ اب اس پر شاہد پیش کرتے ہیں کہ عقل ہیولانی
کا مرتبہ صرف نفس حادث کے ساتھ خاص ہے دلیل یہ ہے کہ جب اس پر دلیل دی کہ
~~[illegible]~~ جمیع تصورات و تصدیقات نظری نہیں ہو سکتے کیونکہ اس وقت دور تسلسل لازم آتا ہے اور یہ

محال ہے یہ دلیل نفس حادث کو سے کر دی ہے کیونکہ وہاں الہیوں نے نفس قدیم کا ذکر ہی نہیں
کیا اگر نفس قدیم میں عقل ھیولانی کا مرتبہ ہوتا تو اس کو بھی ذکر کرتے۔ کہتے ہیں کہ
اگر نفس قدیم ہو پھر بھی استحالہ لازم آتا ہے کیونکہ نفس قدیم میں عقل ھیولانی کا مرتبہ
ہے لہذا اس کی تحصیل کے زمانے تو متناہی ہوں گے لہذا نفس قدیم بھی امور غیر متناہیہ
کا ادراک نہیں کر سکتا۔ لیکن الہیوں نے نفس قدیم کا ذکر ہی نہیں کیا اس سے معلوم ہوا
کہ عقل ھیولانی کا مرتبہ نفس حادث کے ساتھ خاص ہے۔ وایضاً عکن الخ اچھا پہلے تو (علام)
علامہ یحیی نے یہ ثابت کیا کہ عقل ھیولانی کا مرتبہ صرف نفس حادث کے ساتھ خاص ہے
اب یہاں سے عقل ھیولانی کے مرتبہ کی سرے سے نفی کرتے ہیں کہ عقل ھیولانی کا مرتبہ
ہے ہی نہیں خواہ نفس حادث ہو یا قدیم ہو۔ استدلال سے پہلے ایک تمہید ہے وہ
یہ کہ ہم دو متناقض مفہوم فرض کرتے ہیں ایک مفہوم ہے کہ کسی شئی کا مفہوم ذہن میں
حاصل ہے آگے عام ہے کہ بنفسہ حاصل ہے یا بوجہ ذاتی حاصل ہے یا بوجہ عرض حاصل ہے
آگے عام ہے کہ مراۃ بنائیں یا نہ بنائیں اس میں تصور بالکنہ، بکنہہ، بالوجہ اور بوجہہ
سارے آ جائیں گے۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ کوئی مفہوم ذہن میں حاصل نہیں ہے نفی مجموعہ
لہر ہے کہ نہ بنفسہ حاصل ہے یا وجہ ذاتی سے نہ وجہ عرض سے۔ اب پہلا مفہوم موجبہ
ہے کیونکہ مفہوم حاصل ہے اور ایک شئی کا حاصل ہے دوسرا سالبہ کلیہ ہے کیونکہ کوئی
مفہوم حاصل نہیں ہے یہ سلب کلی ہے پہلے مفہوم کا نام معلوم ہے اور دوسرے مفہوم کا نام
مجہول مطلق ہے ان مرتبۃ العقل الخ اب استدلال ذکر کرتے ہیں کہ ہم کہتے ہیں کہ
عقل ھیولانی کا مرتبہ نہیں ہے اگر کہو کہ عقل ھیولانی کا مرتبہ خارج میں واقع میں ہے
تو ہم فرض کرتے ہیں کہ عمرو عقل ھیولانی کے مرتبہ میں ہے یعنی اس مرتبہ سے نکلا
تو اس کو مجہول مطلق کا مفہوم حاصل ہو یعنی استاد نے اس کو پڑھایا کیونکہ
ذہن میں کوئی شئے حاصل نہیں ہے فان العقل الخ سے علامہ یحیی نے ایک سوال کا جواب دیا

یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ عمرو کو مجہول مطلق کا مفہوم حاصل نہ ہو کیونکہ یہ مفہوم
کلی ہے اور اس مرتبہ میں صرف جزئیات کا علم حاصل ہوتا ہے کہ عمرو پیدا ہی عقل ہیولانی
کے مرتبہ سے نکلا اس نے آنکھ کھولی اس نے باپ کو دیکھا تو باپ کا علم آگیا، ماں کو دیکھا
تو ماں کا علم آگیا اسی طرح باقی جزئیات کا علم آگیا لیکن اس مرتبہ میں کلی کا علم نہیں آتا۔
علامہ یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ عقل یہ جائز رکھتی ہے کہ اس مرتبہ میں مجہول
مطلق کا مفہوم عمرو کو حاصل ہو۔ وجدان بھی اس پر شاہد ہے کہ اس مرتبہ میں مجہول
مطلق کا مفہوم حاصل ہو سکتا۔ یہ عمرو کو عقل ہیولانی کے مرتبہ کے بعد مجہول مطلق کا مفہوم
حاصل ہو گیا اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ عمرو کو زید کا علم معلوم ہے یا مجہول
مطلق ہے اگر کہو کہ عمرو کو زید معلوم ہے تو زید معلوم اسی وقت ہوگا جب اس کی
کوئی عرض ذہن میں جائے اب کوئی اور عرض تو ذہن میں ہے نہیں تو پھر مجہول مطلق کے
مفہوم کو ہی اس کی عرض بنائیں گے اور جو شئی کی عرض ہو اس کا شئی پر حمل ہوتا ہے
اب المعلوم مجہول المطلق یہ سچا آئے گا مجہول مطلق کا معلوم پر حمل ہوگا یہ تو اجتماع
نقیضین ہے کہ زید عمرو کو معلوم بھی ہے اور مجہول بھی ہے۔ اور اگر کہو کہ زید عمرو کے
نزدیک معلوم نہیں بلکہ مجہول مطلق ہے تو جب ہم نے یہ کہا کہ عمرو کو عقل ہیولانی کے
مرتبہ کے بعد مفہوم مجہول مطلق حاصل ہے اس کے ضمن میں زید بھی ذہن میں حاصل
ہو گیا اب کیسے رہے ہو سکتا کہ وہ مجہول مطلق ہے یہ تو اجتماع نقیضین ہے کہ زید عمرو کو
اپنی تقریر کی تعریف
(افلام) معلوم بھی ہے اور مجہول بھی ہے۔ ولهذا الشبهة الخ اب علامہ یحییٰ ذکر کرتا ہے کہ اس
شبہ کی اور تقریرات بھی ہیں اور ان کے جوابات بھی ہیں جو انہیں کے ساتھ خاص ہیں
یہ تقریر جو میں نے کی ہے یہ تقریر میرے ایک دوست کے ساتھ مناظرہ کے درمیان
مجھے سوجھی اس کو میں نے بڑے بڑے اذکیاء پر پیش کیا لیکن کسی ایک نے بھی
اس کی معتد بہ نقض نہیں کی لہذا یہ شبہ حق رکھتا ہے کہ اس کو جذر اصم کہا جائے۔ اب

یہ تھا کہ جذر کسے کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ایک عدد کو اپنے آپ میں ضرب دیں
تو جو حاصل ضرب ہوگا اس کو مجذور کہتے ہیں اور جس عدد کو ضرب دی ہے اس کو جذر
کہتے ہیں۔ اب اگر عدد کا جذر معلوم ہو تو اس کو عدد منطق کہتے ہیں کہ یہ اپنے جذر کو
بیان کرتا ہے اور اگر عدد کا جذر معلوم نہ ہو تو اس کو اصم کہتے ہیں کہ یہ اپنا جذر بیان
نہیں کرتا۔ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ جذر تو مجذور بیان کرتا ہے نہ کہ
عدد آپ عدد کو منطق کہہ رہے ہیں اس کا جواب دیا کہ یہ صفت بحال متعلقہ ہی ہے۔ اور
دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ منطق کے مقابلہ میں تو ابکم آتا ہے آپ نے اصم ذکر کیا ہے۔
تو اس کا جواب دیا کہ منطق کے مقابلہ میں آتا ابکم ہی ہے لیکن اصم اس لیے ذکر
کیا کہ جس کا جذر معلوم نہیں وہ سرے سے ہی نہیں سکتا چہ جائیکہ سنے تو صحیح
لیکن بولنے سے قاصر ہو۔ اب یہاں غلام یحیی نے اس شبہ کو جذر اصم کہا ہے یہ
وہاں ذکر کیا جاتا ہے جس چیز کا حل مشکل ہو اس شبہ کا حل مشکل تھا اس لیے اسے
جذر اصم کہا۔ اب غلام یحیی نے ذکر کیا تھا کہ اس شبہ کی اور تقریریں ہیں اور ان
کے جوابات ہیں جو انہیں کے ساتھ خاص ہیں۔ ان کو ذکر کرتے ہیں پہلا سوال یہ ہے کہ
ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ تخلل ہیولانی کے مرتبہ کے بعد عمرو کو مجہول مطلق کا مفہوم
حاصل ہے اس کا غلام یحیی نے فان العقل الخ سے جواب دے دیا کہ عقل جائز
رکھتی ہے کہ اس مرتبہ میں مجہول المطلق کا مفہوم عمرو کو حاصل ہو۔ دوسرا اعتراض
یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ عمرو کو مجہول مطلق کا مفہوم تو حاصل ہے اب ہم آپ سے پوچھتے
ہیں کہ زید عمرو کے نزدیک معلوم ہے یا مجہول اگر معلوم ہو تو پھر آپ نے مجہول
مطلق کے مفہوم کو اس کی عرض بنایا اور کہا کہ اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ اعتراض
یہ ہے کہ عرض سے علم تب آتا ہے کہ عرض کو مراۃ بنائیں۔ یہاں مراۃ نہیں بنایا لہذا اجتماع
نقیضین لازم نہیں آئے گا غلام یحیی نے اس کا جواب سواء کان مراۃ ملاحظتہ اولا

سے دے دیا مراتب بنائیں یا نہ بنائیں مفہوم ذہن میں حاصل ہے۔ اس شبہ کا ایک
جواب بڑے استاد صاحب (رحمہ اللہ تعالیٰ) نے دیا وہ یہ ہے کہ شقیں دو ہیں کہ زید
کا علم عمرو کے نزدیک معلوم ہے یا مجہول مطلق ہم پہلی شق لیتے ہیں کہ زید عمرو کے
نزدیک معلوم ہے پھر آپ کا اعتراض ہوگا کہ زید عمرو کو معلوم تب ہوگا جب اس
کی کوئی عرض ذہن میں جائے اب اور عرض تو ہے نہیں پھر اس مجہول مطلق کے مفہوم کو
اس کی عرض بنائیں گے اور جو شئی کی عرض ہو وہ شئی پر محمول ہوتی ہے اس
وقت المعلوم المجہول المطلق سچا آئے گا یہ محال ہے کیونکہ اس وقت اجتماع
نقیضین لازم آتا ہے کہ زید عمرو کے نزدیک معلوم بھی ہے اور مجہول بھی ہے۔
اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے جو ابتدا میں کہا کہ کوئی مفہوم ذہن میں
حاصل نہیں ہے کیا اس سے اس مجہول مطلق کے مفہوم کی بھی نفی کرتے تھے
ہو یا نفی نہیں کرتے اگر اس مجہول مطلق کے مفہوم کی بھی نفی کرتے ہو تو پھر
زید کا مفہوم حاصل ہی نہیں ہوگا اور اگر کہو کہ اس مجہول مطلق کے مفہوم کی نفی
نہیں کرتے تو اس وقت یہ سالبہ کلیہ نہیں رہے گا کیونکہ اس وقت یہ سچا آئے گا
کہ بعض مفہومات کی نفی ہے اور بعض کی نفی نہیں ہے اب زید کا علم عمرو کو حاصل
بھی ہے اور نہیں بھی لیکن یہ اجتماع نقیضین نہیں کیونکہ معلوم اور جہت سے ہے اور
مجہول اور جہت سے ہے۔ قوله اذ زوال الشيء الخ افاد بعض الافاضل (غلام)
پہلے میرزاہد نے محقق دوانی پر اعتراض کیا تھا کہ امور غیر متناہیہ کا ادراک لازم نہیں بلکہ امور غیر متناہیہ
کے ادراکات کے اعدام لازم آتے ہیں پھر میرزاہد نے کہا ہاں محقق دوانی کی کلام بن سکتی ہے وہ
اس طرح کہ محقق دوانی نے جو کہا کہ ذہن میں ادراکات غیر متناہیہ لازم آتے ہیں اس سے مراد یہ
ہو کہ امور غیر متناہیہ (ادراکات) علی سبیل التعاقب لازم آتے ہیں۔ اب جس طرح ادراکات غیر متناہیہ
ان کا حصول ذہن میں علی سبیل الاجتماع محال ہے اسی طرح علی سبیل التعاقب بھی محال ہے پھر اس

پر دلیل دی تھی کہ ذہن میں ادراکات غیر متناہیہ علی سبیل التعاقب لازم آتے ہیں کیونکہ شئی کا زوال یہ ہوتا
ہے کہ شئی کا پہلے تحقق ہو پھر اس کے بعد عدم طاری ہو۔ اب اس دلیل پر بعض اعاظم یعنی مولانا نظام الدین
سہالوی بانی درس نظامی نے اعتراض کیا ہے۔ علامہ یحییٰ صاحب اس کو ذکر کرتے ہیں۔ مولانا نظام
الدین صاحب نے فرمایا کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے جو دلیل میں زوال انتفاء ذکر کیا ہے
اس سے مراد مطلق انتفاء لیتے ہیں خواہ عدم لاحق ہو یا عدم سابق ہو یا انتفاء سے مراد انتفاء
خاص لیتے ہو یعنی عدم لاحق لیتے ہیں اگر انتفاء سے مراد انتفاء مطلق لو خواہ عدم لاحق ہو یا عدم
سابق ہو تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے [crossed out] یہ ممنوع ہے [crossed out] اس وقت آپ
کی دلیل درست نہیں کیونکہ عدم لاحق تو ٹھیک ہے کہ شئی کے تحقق کے بعد ہوتا ہے لیکن عدم سابق تو
شئی کے تحقق کے بعد نہیں ہوتا جیسے حوادث زمانیہ میں عدم سابق ہوتا ہے وہ شئی کے تحقق سے
پہلے ہوتا ہے۔ اور اگر عدم سے مراد عدم خاص لو یعنی عدم لاحق لو تو اس وقت تقریب تام نہیں ہوگی کیونکہ
ہمارا دعویٰ ہے کہ علم حصولی خواہ قدیم ہو یا حادث وہ زوال نہیں ہے اور عدم لاحق تو صرف حصولی
حادث میں ہوتا ہے اس سے حصولی حادث کا تو زوال نہ ہونا ثابت ہوگا لیکن حصولی قدیم کا زوال
نہ ہونا ثابت نہیں ہوگا لہٰذا ضروری نہیں ہے کہ اگر علم زوال کا نام ہو تو عدم لاحق ہی ہو۔ فمن الجائز الخ (اعتراض)
اب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ اگر علم انتفاء ہو، زوال ہو تو ضروری نہیں ہے کہ عدم لاحق ہو کیونکہ یہ جائز
ہے کہ ہم ایک ادراک فرض کریں اور وہ زوال ہو یعنی عدم لاحق ہو انتفاء سابق کے لیے مثلاً ہم زید
کا ادراک فرض کرتے ہیں تو یہ زید کا ادراک عمرو کے ادراک کے لیے عدم لاحق ہے اور عمرو کا ادراک خالد کے
ادراک کے لیے عدم لاحق ہے اور خالد کا ادراک عمرو کے ادراک کے لیے انتفاء سابق ہے اس کو
عدم لاحق نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سے پہلے کوئی شئی متحقق ہی نہیں ہے کہ اس پر عدم آئے تو جب خالد
کا ادراک عدم سابق ہے تو یہاں سلسلہ رک جائے گا اور ذہن میں ادراکات غیر متناہیہ علی سبیل التعاقب
حاصل نہیں ہوں گے کیونکہ زوال کے لیے ضروری نہیں ہے کہ پہلے اس کا تحقق ہو۔ کما فی عدم عدم قدیم
اب اس کی ایک مثال دیتے ہیں کہ ادراک مفروض عدم لاحق ہے انتفاء سابق کے لیے جیسے

عدم عدم قدیم یعنی عدم اس سے مراد عدم لاحق ہے اور عدم قدیم سے مراد عدم سابق ہے تو یہ عدم
لاحق عدم سابق کے لیے انتفاء ہے مثلاً پہلے عدم سے مراد زید لے لیں اور دوسرے سے
مراد عمرو لے لیں تو پھر زید کا ادراک عمرو کے پہلے والا ادراک کا انتفاء ہوگا۔

(غلام) وتخصیص الدلیل لا یجب الخ: اب غلام یحیی صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ دلیل کو اگر عدم لاحق کے
ساتھ خاص کرتے ہو تو تقریب تام نہیں ہوگی کیونکہ دعوی ہے کہ علم حصولی خواہ قدیم ہو یا حادث
ہو زوال نہیں ہے اب دلیل سے صرف عدم لاحق کی نفی ہوتی ہے اور وہ حصول حادث میں
ہوتا ہے تو حصولی حادث کا زوال نہ ہونا ثابت ہوا لیکن حصول قدیم کا زوال نہ ہونا ثابت
نہیں ہوا کیونکہ یہ احتمال باقی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ادراک انتفاء سابق کا زوال ہو فافہم فانہ "
دقیق غلام یحیی صاحب نے فرمایا تو اس میں فہم کر اس میں دقت یہ ہے دقت یہ ہے کہ جب انتفاء سے
مراد انتفاء عام لیں گے خواہ عدم لاحق ہو یا عدم سابق ہو اس وقت آپ کی دلیل عدم لاحق
میں تو جاری ہوگی لیکن عدم سابق تو رہ گیا اس میں دلیل جاری نہیں ہوگی تو اس سے
علم حصولی حادث کا تو زوال نہ ہونا ثابت ہوا لیکن حصول قدیم کا زوال نہ ہونا ثابت نہیں ہوا۔

" قولہ فالادراک الذی یعقبہ الخ الضمیر الاول الخ: یہ جو میرزاہد نے محقق دوانی کی ہذا الـ کے رد
پر تقریر ذکر کی تھی۔ ذکر کیا کہ اگر علم ازالہ کا نام کا ہو تو یہ ادراک سابق کا انتفاء ہوگا اور
وہ ادراک سابق اپنے سے پہلے ادراک کا انتفاء ہوگا تو یہ انتفاء لانتفاء الادراک السابق ہوگا
اس وقت جب ادراک لاحق آئے گا تو ادراک سابق جو ادراک لاحق سے دو مرتبہ پہلے
ہے اس کا تحقق لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ یہ اعادۃ معدوم ہے اور اعادۃ معدوم
محال ہوتا ہے۔ تو میرزاہد نے عبارت بولی تھی یعقبہ اب غلام یحیی ضمیروں کے
مرجع ذکر کرتا ہے پہلی ضمیر ہے فاعل کی اور دوسری ضمیر ہے مفعول کی تو غلام یحیی صاحب
نے فرمایا ضمیر اول یعنی فاعل کی ضمیر انتفاء کی طرف راجع ہے اس کا ذکر پیچھے ہے پیچھے عبارت
بولی ان کان الادراک انتفاء لادراک آخر حاصل قبلہ اور دوسری ضمیر یعنی مفعول کی ضمیر کا مرجع

(علام) ادراک آخر ہے اس کا ذکر بھی پہلے ہے. یقال عقبہ فلان اذا جاء علی عقبہ اب علام یحیی صاحب
محاورۃ سے اس کی مثال دیتے ہیں محاورۃ میں جو عبارت ذکر میں بعد میں ہوتا ہے وہ واقع
میں پہلے ہوتا ہے یعنی اذا جاء علی عقبہ یہ پہلے ہے اور عقبہ فلان یہ بعد میں ہے.
جب کوئی کسی کی ایڑیوں پر آئے، اس کے پیچھے آئے تو کہا جاتا ہے عقبہ فلان. فلان اس
کی ایڑیوں پر آیا. اسی طرح یہاں ادراک پہلے ہوتا ہے پھر انتفاء اس کے پیچھے آتا ہے

فالحاصل الخ اب علام یحیی صاحب میرزاہد نے جو محقق دوانی کی تعریف ذکر کی اس کا حاصل
بیان کرتے ہیں کہ اگر ادراک انتفاء ادراک آخر ہو مثلا زید کا ادراک عمرو کے ادراک کا انتفاء
ہو اور عمرو کا ادراک جو زید کے ادراک سے پہلے ہے وہ خالد کے
ادراک کا انتفاء ہو تو اس وقت زید کا ادراک انتفاء انتفاء ادراک خالد ہوگا جو
زید کے ادراک سے دو مرتبہ پہلے ہے تو یہ انتفاء انتفاء الشئ بن جائے گا اور انتفاء انتفاء الشئ
شئ کے تحقق کو مستلزم ہوتا ہے اس وقت خالد کا ادراک جو پہلے منتفی تھا اب متحقق ہوگا
اگر کہو کہ خالد کا ادراک متحقق نہیں ہے تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے کیونکہ خالد کا ادراک
عمرو کے ادراک کی نقیض ہے جب عمرو کا ادراک پایا گیا تو خالد کا ادراک اٹھ گیا اور جب زید
کا ادراک آیا تو عمرو کا ادراک اٹھ جائے گا جب عمرو کا ادراک اٹھے گا تو خالد کا ادراک پایا
جائے گا اگر نہ پایا جائے تو ارتفاع نقیضین ہوگا اور وہ محال ہے. لہذا اس وقت خالد کا ادراک
جو زید کے ادراک سے دو مرتبہ پہلے ہے وہ پہلے منتفی تھا اب زید کے ادراک کے وقت
متحقق ہوگا.

وهکذا یستلزم کل ثالث الاوله الخ اب کلیۃ ذکر کرتے ہیں کہ اسی طرح ہر ادراک جو
وتر مرتبہ میں ہے اس سے پہلے وہ ادراک جو جفت مرتبہ میں ہے اس کے تحقق کو مستلزم
ہوگا مثلا زید کا ادراک وتر مرتبہ میں ہے اور خالد کا ادراک اس سے پہلے جفت مرتبہ میں
ہے تو زید کا ادراک خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم ہوگا اور جب زید کے بعد انور کا ادراک
آیا تو عمرو کا ادراک جفت مرتبہ میں ہو جائے گا تو انور کا ادراک عمرو کے ادراک کے تحقق کو
تو ادراک ثالث ادراک اول کے تحقق کو مستلزم ہوگا.

Mon Tue Wed Thu Fri Sat

Date: __/__/20

مستلزم ہوگا اسی طرح جب اظہر کے بعد اطہر کا ادراک آئے گا تو زید کا ادراک جو تیسرے مرتبہ
میں ہوگا تو اطہر کا ادراک زید کے ادراک کے تحقق کو مستلزم ہوگا اسی طرح سلسلہ آگے
چلتا جائے گا لہذا فبطل کلیۃ الرای (غلام) ان کی رائے کا کلیہ باطل ہوجائے گی۔ ان کی
رائے یہ تھی ہر ادراک زوال کا نام ہے اب جو مثال دی اس سے تو خالد کے ادراک کا تحقق
لازم آتا ہے یہاں عمرو کا ادراک منتفی ہوگا اس وقت یہ ہوگا کہ بعض ادراک زوال ہیں
اور بعض ادراک زوال نہیں ہے تو یہ ان کی رائے کا کلیہ باطل ہوگی۔ ولزم اعادۃ المعدوم
اب دوسری خرابی ذکر کرتے ہیں کہ اگر علم زوال کا نام ہو تو اعادۃ معدوم کا لازم آتا ہے
اور وہ محال ہے اعادۃ معدوم کا اس طرح لازم آتا ہے کہ عمرو کے ادراک کے وقت خالد
کا ادراک منتفی تھا اب زید کے ادراک کے وقت وہ متحقق ہوجائے گا یہ اعادۃ معدوم
کا ہے اور یہ محال ہے۔ والانقلاب المثبت الی المنفی الخ اب تیسری خرابی ذکر کرتے
ہیں کہ اگر علم زوال کا نام ہو تو مثبت منفی کی طرف منقلب ہوجائے گا اور منفی مثبت کی
طرف منقلب ہوجائے گا اور یہ محال ہے۔ انقلاب اس طرح لازم آئے گا کہ عمرو کے
ادراک کے وقت خالد کا ادراک منتفی تھا ~~[illegible]~~ اور عمرو کا ادراک مثبت تھا
تو جب زید کا ادراک آئے گا تو خالد کا ادراک ~~[illegible]~~ متحقق ہوگا وہ پہلے منفی تھا اب
مثبت ہوجائے گا اور عمرو کا ادراک پہلے مثبت تھا اب زید کے ادراک کے وقت وہ
منفی ہوجائے گا اس طرح سلسلہ آگے چلتا جائے گا۔ فافہم علامہ یحیی صاحب نے فرمایا
فافہم اس سے اشارہ کیا ہے کہ اگر علم ازالۃ کا نام ہو تو یہ خرابیاں لازم آتی ہیں لہذا علم ازالۃ کا
نام نہیں۔ قولہ فی الحاشیۃ وھو محال الخ نوقض الخ یہاں منہیۃ میں میرزاھد نے محقق دوانی کی تقریر
کا حاصل ذکر کیا تھا کہ اگر یہ علم ازالۃ کا نام ہے تو اس وقت ادراک لاحق ادراک سابق کا
زوال ہوگا اور وہ اپنے سے سابق ادراک کا زوال ہوگا تو ادراک لاحق انتفاء انتفاء الادراک السابق
ہوگا اور انتفاء انتفاء الشئی یہ شئی کے تحقق کو مستلزم ہوتا ہے اس اس وقت ادراک سابق جو پہلے

منتفی تھا اس کا تحقق لازم آئے گا مثلاً خالد کا ادراک عمرو کے ادراک کے وقت منتفی تھا جب زید کا ادراک
آئے گا تو وہ متحقق ہو جائے گا یہ محال ہے کیونکہ یہ اعادۃ معدوم کا ہے اور اعادۃ معدوم کا محال ہے
اب علام یحیی صاحب نے ~~[illegible]~~ ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا اعادۃ معدوم
کا محال ہے حالانکہ یہ محال نہیں ہے۔ دلیل سے پہلے ایک تمہید ذکر کرتے ہیں کہ وجود حد ذاتہ یعنی حقیقۃ
امر واحد ہوتا ہے۔ ابتداء اور اعادۃ اس میں اختلاف واقع نہیں ہوتا جیسے ابتداء میں ہوگا ویسے
ہی انتہا میں ہوگا بل بحسب الاضافة الخ یہاں سے علام یحیی صاحب نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے (غلام یحیی)
اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا وجود ابتداء اور اعادۃ مختلف نہیں ہوتا حالانکہ شئی ایک زمانہ
میں موجود ہوتا ہے پھر معدوم ہو جاتی ہے یا پہلے معدوم ہوتی ہے پھر موجود ہو جاتا ہے لہذا ابتداء اور (دوسرے زمانہ میں)
اعادۃ میں فرق تو آگیا۔ غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ وجود باعتبار حقیقۃ ~~کہا~~ کے مختلف
نہیں ہوتا ہاں زمانے کے اختلاف سے اختلاف آ جاتا ہے لیکن یہ زمانہ اس کی ماہیت میں داخل
نہیں ہے یہ امر خارج ہے۔ فاذن لا مزاز مان الخ غلام یحیی صاحب نے نتیجہ ذکر کیا کہ جب وجود
حقیقۃ کے اعتبار سے مختلف نہیں ہے تو وجود میں باعتبار امکان، وجود اور امتناع کے تلازم
ہوگا اگر وجود ابتداء میں ممکن ہے تو اعادۃ میں بھی ممکن ہوگا۔ اگر وجود ابتداء واجب ہے
تو اعادۃ بھی واجب ہوگا اور اگر وجود ابتداء ممتنع ہے تو اعادۃ بھی ممتنع ہوگا۔ فلو جاز الخ
اب غلام یحیی صاحب دلیل چلاتے ہیں کہ اگر تم کہو کہ شئی واحد زمانہ ابتداء میں ممکن تھی پھر
زمانہ اعادۃ میں ممتنع ہوگئی اس ~~[illegible]~~ بناء پر کہ ابتداء کا زمانہ اعادۃ کے زمانہ سے مغایر ہے
تو اس وقت قلب مواد لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ ~~[illegible]~~ اور جو محال کو
مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے لہذا شئی واحد زمانہ ابتداء میں ممکن ہو پھر زمانہ اعادۃ
میں ممتنع ہو جائے یہ محال ہوگا پھر یہ لازم آئے گا کہ جو شئی زمانہ ابتداء میں ممکن تھی پھر معدوم
ہونے کے بعد زمانہ اعادۃ میں بھی ممکن ہوگی پس تو اعادۃ معدوم ہو لہذا اعادۃ معدوم جائز ہوا۔
وهو مع ما لنفه الخ اب غلام یحیی صاحب اس پر دو دلیلیں ذکر کرتے ہیں کہ قلب مواد محال
کہ واجب، ممکن، ممتنع یہ مفہومات ثلاثۃ ہیں اور واجب، جوہر، عرض یہ موجودات ثلاثۃ ہیں

Mon Tue Wed Thu Fri Sat　　Date: __/__/20__

پہلی دلیل ذکر کی کہ یہ بداہۃ عقل کے خلاف ہے کیونکہ بداہۃ عقل تقاضا کرتی ہے کہ جو شئی
ذات کا مقتضی یہ ہے کہ جو شئی زمانہ ابتداء میں ممکن ہے وہ زمانہ اعادۃ میں بھی ممکن ہوگی
جو شئی زمانہ ابتداء میں ممتنع ہے وہ زمانہ اعادۃ میں بھی ممتنع ہوگی اور جو شئی زمانہ
ابتداء میں واجب ہے وہ زمانہ اعادۃ میں بھی واجب ہوگی اور ذات کا مقتضی ذات
سے متخلف نہیں ہو سکتا اب اگر تم کہو کہ شئی واحد زمانہ ابتداء میں ممکن تھی پھر زمانہ
اعادۃ میں ممتنع ہوگئی تو اس وقت ذات کا مقتضی ذات سے متخلف ہو جائے گا یا
یہ کہو کہ شئی زمانہ ابتداء میں معدوم تھی پھر زمانہ اعادۃ میں واجب ہوگئی تو ذات کا مقتضی
ذات سے متخلف ہو جائے گا حالانکہ ذات کا مقتضی ذات سے متخلف نہیں ہو سکتا۔ وفیہ (غلام یحیی)
سد لباب اثبات الواجب اب علامہ یحیی صاحب دوسری دلیل دیتے ہیں کہ قلب معاد
محال ہے وہ اس طرح کہ ممکن ترازو کے دو پلڑوں کی طرح ہوتا ہے اس کا عدم اور وجود برابر
ہوتے ہیں اس کے لیے محدث کا ہونا ضروری ہے جو اس کو وجود دے اگر کہیں کے محدث کے
بغیر وجود آجائے گا تو ایسے ہی ہے جیسے ترازو کے دو پلڑوں میں سے ایک خود بخود جھک
جائے جس طرح ترازو کا پلڑا خود بخود نہیں جھک سکتا اسی طرح ممکن بھی وجود میں خود
بخود نہیں آسکتا اس کے لیے محدث کا ہونا ضروری ہے اور وہ واجب ہے اب اگر آپ کہو کہ شئی واحد
پہلے ممکن تھی پھر ممتنع ہوگئی یا پہلے ممتنع تھی پھر ممکن ہوگئی تو اس وقت اثبات واجب کا
دروازہ بند ہو جائے گا حالانکہ اثبات واجب ضروری ہے۔ وتالیہ باطل اذا فرضنا ہ اب
علامہ یحیی صاحب اس پر دوسری دلیل دیتے ہیں کہ اعادۃ معدوم کا محال نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔ تو علامہ
یحیی صاحب نے دلیل چلائی کہ ہم فرض کرتے ہیں زید پہلے معدوم تھا پھر موجود ہو گیا پھر معدوم
ہو گیا اس لیے پہلی صورت میں زید معدوم سچا آئے گا دوسری صورت میں زید لا معدوم
سچا آئے گا اور تیسری صورت میں زید لیس بلا معدوم سچا آئے گا اس وقت تین عدم
ہوں گے جبکہ پہلا عدم لیس سے مستفاد ہو رہا ہے دوسرا عدم کلمہ لا سے مستفاد ہو رہا ہے۔

اور تیسرا عدم کلمہ معدوم سے مستفاد ہو رہا ہے تو یہ عدم عدم العدم ہو گا اب عدم جو مضاف ہے
عدم العدم کی طرف یہ نقیض ہے عدم العدم کی وہ وجود ہے تو جب عدم العدم اٹھے گا تو عدم
پایا جائے گا یہی اعادۃ معدوم کا ہے لہذا ثابت ہوا کہ اعادۃ معدوم کا جائز ہے۔ والاعتذار بتنا فیہما (علام یحیی)
بعض نے اس اعتراض کے دو جواب دیے کہ اعادۃ معدوم کا جائز نہیں بلکہ محال ہے علام یحیی صاحب
ان جوابات کو ذکر کرتا ہے پھر ان کا رد کرے گا۔ پہلا جواب انہوں نے یہ دیا کہ آپ نے
جو ثابت کیا کہ اعادۃ معدوم کا ثابت کیا یہ بعینہ اعادۃ معدوم کا نہیں ہے کیونکہ عدم کا زمانہ اور
ہے اور عدم العدم کا زمانہ اور ہے اور جس کے وہ قائل ہیں کہ اعادۃ معدوم کا محال ہے
وہ بعینہ اعادۃ معدوم کا ہے۔ اوتخصیص استحالۃ الخ دوسرا جواب دیا کہ آپ نے جو اعادۃ
معدوم کا ثابت کیا یہ بصورت عدم ہے کہ پہلے شئی معدوم تھی پھر موجود ہوئی پھر دوبارہ معدوم
ہو گئی اور جس کے وہ قائل ہیں وہ اعادۃ معدوم کا بصورت وجود ہے شئی پہلے موجود ہو
پھر معدوم ہو جائے پھر موجود ہو جائے یہ محال ہے۔ مشترک الخ علام یحیی صاحب
نے ان دونوں جوابوں کا رد کیا کہ اگر آپ یہ جواب دیتے ہو تو یہ جواب تو مشترک ہیں
یہ جواب ہم بھی دے سکتے ہیں۔ اصل بحث چل رہی ہے کہ علم زوال کا نام ہو تو اعادۃ معدوم
کا لازم آتا ہے اور وہ محال ہے اس کی مثال دی تھی کہ خالد کا ادراک عمرو کے ادراک کے وقت
منتفی تھا پھر جب زید کا ادراک آیا تو عمرو کا ادراک منتفی ہو جائے گا اور خالد کا
ادراک متحقق ہو جائے گا اور یہ محال ہے تو ہم اس کا جواب دے سکتے ہیں کہ یہ بعینہ اعادۃ
معدوم کا نہیں ہے کیونکہ خالد کا ادراک جس زمانہ میں معدوم تھا وہ زمانہ اور ہے اور جس
زمانہ میں موجود ہو رہا ہے وہ زمانہ اور ہے۔ اور دوسرا جواب بھی ہم دے سکتے ہیں
کہ آپ نے جب ثابت کیا وہ اعادۃ بھی بصورت عدم ہے نہ کہ بصورت وجود کیونکہ خالد کا ادراک
زوال ہے انتفاء ہے پھر وہ موجود ہو گا عمرو کے ادراک کے وقت اور زید کے ادراک کے وقت
منتفی متحقق ہو گا اور اعادۃ بصورت عدم کو تو ہم نے جائز ثابت کیا ہے۔ والجواب عنہ الخ

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

ان دو اعتراضات کا جواب قاضی احمد علی صاحب نے بھی دیا ہے غلام یحیی اس کو ذکر کرتا ہے پھر اس کا رد کرے گا۔ قاضی احمد علی صاحب نے کہا کہ ہوسکتا ہے کہ حکماء اعادہ بصورۃ عدم کو جائز رکھتے ہیں اور اعادہ بصورۃ وجود کو جائز نہ رکھتے ہیں اور علم اگر ازالۃ ہو تو اس (غلام یحیی) وقت اعادہ معدوم کا بصورۃ وجود لازم آتا ہے اور یہ ان کے نزدیک محال ہے۔ بخیر سوالہٖ غلام یحیی صاحب نے قاضی احمد علی صاحب کے جواب کا رد کیا کہ یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ حکماء نے اس پر دلائل قائم کئے ہیں کہ اعادہ معدوم کا محال ہے۔ منھا الخ اب غلام یحیی صاحب تین دلائل ذکر کرتے ہیں جو حکما نے اعادہ معدوم کے محال ہونے پر دیے ہیں: پہلی دلیل ذکر کی اگر ہو اعادہ معدوم کا جائز ہے تو تو اس وقت تخلل عدم بین الشئ ونفس الشئ لازم آتا ہے کیونکہ عدم نسبت ہے اور ہر نسبت منتسبین متغایرین کا تقاضا کرتی ہے تو اس وقت وجود جو عدم سے پہلے ہے وہ غیر ہوگا اس وجود کا جو عدم کے بعد ہے تو اس وقت بعینہ اعادہ معدوم کا نہیں ہوگا وردالخ غلام یحیی صاحب اس دلیل کا رد کرتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ اگر اعادہ معدوم کا جائز ہو تو تخلل عدم بین الشئ اور نفس الشئ لازم آتا ہے کیونکہ عدم نسبت ہے اور نسبت منتسبین متغایرین کا تقاضا کرتا ہے تو ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں تغایر زمانی ہے جو عدم سے پہلے وجود ہے اس کا زمانہ اور ہے اور جو عدم کے بعد وجود ہے اس کا زمانہ اور ہے اور یہ تغایر زمانی تخلل عدم کے لیے کافی ہے لہذا اعادہ معدوم کا جائز ہے۔ ومنھا الخ اب غلام یحیی صاحب دوسری دلیل ذکر کرتے ہیں کہ اعادہ معدوم محال ہے کیونکہ معاد بعینہ معاد اس وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے جمیع عوارضات کے ساتھ عود کرے اب اس کے عوارضات میں سے وقت بھی ہے اب وقت تو عود نہیں کرتا لہذا اعادہ معدوم کا محال ہے۔ وزیف بان اللازم الخ اب غلام یحیی صاحب اس دلیل کا رد کرتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ معاد بعینہ معاد اس وقت ہوتا ہے جب جمیع عوارض کے ساتھ عود کرے اور عوارضات میں سے وقت بھی ہے لیکن تو عود نہیں کرتا ہم اس کا جواب دیتے

(غلام یحییٰ) بس کہ وقت عوارضات مشخصۃ سے ہے یہی نہیں ضرورۃ انہ الخ غلام یحییٰ صاحب اس پر
دلیل دیتے ہیں کہ وقت عوارضات مشخصۃ سے نہیں ہے کیونکہ زید جو اس وقت موجود ہے
وہ بعینہ وہی ہے جو پہلے موجود تھا اب اگر وقت عوارضات مشخصۃ سے ہوتا تو زید جو
اس وقت موجود ہے وہ غیر ہوتا اس زید کا جو پہلے موجود تھا۔ کیف وقد قلی الخ اب
غلام یحییٰ صاحب اس پر قاشیہ پیش کرتے ہیں کہ وقت عوارضات مشخصۃ سے نہیں ہے۔
تو غلام یحییٰ صاحب نے ابن سینا اور ان کے شاگرد بہمنیار کا واقعہ ذکر کیا کہ ابن سینا
اور ان کے شاگرد کے درمیان یہ بحث واقع ہوئی کہ وقت عوارضات مشخصۃ سے ہے
یا نہیں ابن سینا نے فرمایا کہ وقت عوارضات مشخصۃ سے نہیں لیکن شاگرد اس پر
اصرار کر رہا تھا کہ وقت عوارضات مشخصۃ سے ہے تو جب ابن سینا نے شاگرد کا اصرار
دیکھا تو فرمایا کہ اگر یہی بات تو کرتا ہے کہ وقت عوارضات مشخصۃ سے ہے تو مجھے
تیرا جواب دینا ضروری نہیں کیونکہ میں اس وقت غیر ہوں اس کا جس سے تو نے سوال
کیا تھا جا اس سے جواب لے بڑے استاد (رحمہ اللہ) فرماتے تھے کہ جا اس سے جواب پوچھ
میرا سر نہ کھا۔ اور تو بھی وہ نہیں ہے جس نے سوال کیا تھا جب شاگرد نے یہ بات
سنی تو وہ مبہوت ہو گیا تھا اور اس نے رجوع کیا اور اس بات کا اعتراف کیا کہ
وقت عوارضات مشخصۃ سے نہیں ہے۔ وضعا ان فرضنا الخ اب غلام یحییٰ صاحب تیری
دلیل ذکر کرتے ہیں کہ اعادۃ معدوم کا محال ہے۔ اگر ہم فرض کریں کہ اعادۃ معدوم کا جائز ہے
اور ہمارا یہ بھی عقیدۃ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے جو شئ پیدا کی ہے اس کی مثل پیدا کرنے
پر بھی قادر ہے اس وقت معاد مستانف سے ممتاز نہیں ہوگا اثنینیۃ بلا امتیاز لازم آئے
گی اور یہ محال ہے۔ ودفع بانا لا نم اب غلام یحییٰ صاحب اس دلیل کا رد کرتے ہیں کہ
ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اثنینیۃ بلا امتیاز لازم آتی ہے کیونکہ یہاں امتیاز ہے
وہ امتیاز تشخصات سے آیا ہے جو معاد ہے اس کے تشخصات اور ہیں اور جو

(غلام یحیی) مصنف ہے اس سے تشخصات اور ہیں۔ قوله الدلائل الخ اب غلام یحیی صاحب قاضی
علی صاحب کا رد کرتے ہیں کہ اگر یہ دلائل تام ہو جائیں (یہ اس لیے ذکر کیا کہ سابقہ
ان دلائل کا رد کرتے آئے ہیں) تو جس طرح یہ اعادۃ معدوم بصورۃ عدم سے استحالہ
پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح اعادۃ معدوم بصورۃ وجود سے استحالہ پر دلالت کرتے ہیں
فتامل۔ فتامل سے غلام یحیی صاحب نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ دلائل جس طرح
اعادۃ معدوم بصورۃ عدم کے استحالہ پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح اعادۃ معدوم بصورۃ وجود
کے استحالہ پر بھی دلالت کرتے ہیں مثلاً پہلی دلیل میں ہم نے عدم کو متخلل کیا تھا دو
وجودوں کے درمیان اب ہم وجود کو متخلل کرتے ہیں دو عدموں کے درمیان تو یہ وجود
بھی ثابت ہے اور منشیں متغایرین کا تقاضا کرتا ہے تو وہ عدم جو وجود سے پہلے
تھا وہ غیر ہوگا اس عدم کا جو وجود کے بعد ہے اس وقت بھی اعادۃ معدوم کا بعینہ
نہیں ہوگا۔ قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق الخ یہاں سے میرزاہد نے محقق دوانی کی دلیل کا رد
کیا تھا محقق دوانی نے دلیل دی کہ اگر علم ازالہ کا نام ہو انتفاء کا نام ہو تو منتفی کا تحقق لازم
آتا ہے اور یہ محال ہے مثلاً خالد کا ادراک عمرو کے ادراک کے وقت منتفی تھا
تو جب زید کا ادراک آیا تو عمرو کا ادراک منتفی ہو گیا اور خالد کا ادراک متحقق ہوگا
کیونکہ عمرو کے ادراک کی نقیض ہے اور خالد کا ادراک پہلے منتفی تھا اب متحقق ہوا یہ
محال ہے میرزاہد نے محقق دوانی کا رد کیا کہ خالد کا ادراک جو پہلے منتفی تھا اب
اس کا تحقق مطلقاً لازم نہیں آتا کیونکہ عمرو کا ادراک انتفاء محض نہیں بلکہ انتفاء ثابت ہے۔
اب زید کا ادراک ازالہ ہے انتفاء ہے یہ انتفاء یا تو مقید کی طرف راجع ہوگا یعنی
انتفاء کی طرف راجع ہوگا یا قید کی طرف راجع ہوگا یعنی ثابت کی طرف راجع ہوگا اگر
انتفاء انتفاء کی طرف راجع ہو تو پیچھے ثابت رہ جائے گا اس وقت زید کا ادراک عمرو کے
ادراک کے تحقق کو مستلزم ہوگا اور اگر انتفاء راجع ہو قید کی طرف یعنی ثابت کی طرف تو پیچھے

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

محض انتفاء رہ جائے گا اس وقت زید کا ادراک عمرو خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم نہیں ہوگا۔ اب غلام یحیی صاحب میر زاہد کی کلام کا حاصل ذکر کرتے ہیں اور قضیہ بنا کر تحقق دوانی کا رد کرتے ہیں تو غلام یحیی صاحب نے ذکر فرمایا کہ جب ادراک متحقق ہوگا تو یہ سابق ادراک کا زوال ہوگا مثلاً جب عمرو کا ادراک آئے گا تو یہ خالد کے ادراک کا زوال ہوگا پھر جب زید کا ادراک آئے گا تو یہ عمرو کا ادراک منتفی ہوگا لیکن عمرو کا ادراک انتفاء محض نہیں ہے بلکہ انتفاء ثابت ہے کیونکہ ادراک صفت ہے یہ مدرک کے ساتھ قائم ہے۔ تو اس وقت عمرو کا ادراک موجبہ معدولہ کی قوۃ میں ہوگا اور زید کا ادراک جو عمرو کے ادراک کا انتفاء ہے وہ سالبہ معدولہ کی قوۃ میں ہے اور خالد کا ادراک موجبہ محصلہ کی قوت میں ہے۔ اب زید کا ادراک انتفاء ہے یہ انتفاء یا تو انتفاء بسیط کی طرف راجع ہوگا یعنی مقید کی طرف راجع ہوگا پیچھے ثابت رہ جائے گا جب سالبہ بسیطہ اٹھے گا تو موجبہ محصلہ پایا جائے گا کیونکہ موجبہ محصلہ سالبہ بسیطہ کی نقیض ہے اس وقت زید کا ادراک خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم ہوگا جو موجبہ محصلہ کی قوۃ میں ہے۔ یا پھر انتفاء راجع ہوگا ثابت کی طرف پیچھے انتفاء محض رہ جائے گا جب موجبہ محصلہ اٹھے گا تو سالبہ بسیطہ پایا جائے گا کیونکہ سالبہ بسیطہ موجبہ محصلہ کی نقیض ہے اس وقت زید کا ادراک خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم نہیں ہوگا جو سالبہ بسیطہ کی قوت میں ہے مستلزم نہیں ہوگا کیونکہ سلب بسیط ادراک نہیں۔ فلا نسلم الخ (غلام یحیی) اب غلام یحیی صاحب نتیجۃ ذکر کرتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ انتفاء انتفاء الشئ شئ کے تحقق کو مستلزم ہے جو موجبہ محصلہ کی قوۃ میں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ دوسری صورت پائی جائے اس ~~[illegible]~~ سلب بسیط ہوگی اور سلب بسیط ادراک نہیں ہے۔

وان اختلج الخ اب ایک اعتراض ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کو ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب دیں گے پیچھے ذکر کیا کہ زید کا ادراک مطلقاً خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم نہیں ہے۔ سالبہ معدولہ کبھی موجبہ محصلہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور کبھی سالبہ بسیطہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔

Scanned with CamScanner

ہے بلکہ یہاں دو صورتیں ہیں کہ عمرو کا ادراک انتفاء ثابت ہے اگر نفی راجع کرو مقید کی طرف یعنی انتفاء
کی طرف پھیر دیا جائے گا ثابت اس وقت زید کا ادراک خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم ہے اور اگر
نفی راجع کرو ثابت کی طرف پھیر انتفاء محض رہ جائے گا اس وقت زید کا ادراک خالد کے ادراک کے
تحقق کو مستلزم نہیں ہوگا اب سوال یہ ہے کہ زید کا ادراک ہے سالبہ معدولہ اور خالد کا ادراک ہے
موجبہ محصلہ سالبہ معدولہ کی مثال زید لیس بلاکاتب موجبہ محصلہ کی مثال زید کاتب [struck out]
[struck out] سالبہ معدولہ وجود موضوع کو نہیں چاہتا زید اگر خارج میں موجود نہ بھی ہو تو زید لیس بلاکاتب
کہہ سکتے ہیں اور موجبہ محصلہ وجود موضوع کو چاہتا ہے اگر زید خارج میں موجود نہ ہو تو زید
کاتب نہیں کہہ سکتے ہاں اگر موضوع موجود ہو تو یہ دونوں قضیے یعنی سالبہ معدولہ اور موجبہ محصلہ
متلازمان ہیں اب یہاں موضوع موجود ہے وہ ہے نفس لہذا زید کا ادراک عمرو کے ادراک کے
تحقق کو مستلزم ہوگا کما نصہ اھ (غلام یحییٰ) دلیل ذکر کی کہ سالبہ معدولہ اور موجبہ محصلہ متلازمان اس لیے
ہیں کہ [struck out] سالبہ معدولہ نقیض ہے موجبہ
معدولہ کی اور موجبہ محصلہ نقیض ہے سالبہ بسیطہ کی اور وہ دونوں متساوی ہیں جب موضوع
موجود ہو اور متساویین کی نقیضیں بھی متساوی ہوتی ہیں اسی طرح جو موجبہ معدولہ اور سالبہ
بسیطہ کی قوۃ میں جو ہوں گے وہ بھی متساوی ہیں اور ان کی نقیضوں کی جو قوۃ میں ہیں یعنی
سالبہ معدولہ اور موجبہ محصلہ کی قوۃ میں اور ہیں وہ بھی متساوی ہوں گے. اور یہاں سالبہ
معدولہ کی قوۃ میں زید کا ادراک ہے اور موجبہ محصلہ کی قوۃ میں خالد کا ادراک ہے لہذا زید کا
ادراک خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم ہوگا. نیز اھ [illegible] اب اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ
اگر موضوع موجود نہ ہو اس وقت سالبہ معدولہ اور سالبہ بسیطہ [struck out] کا مفہوم اور
ان کے احکام الگ الگ ہیں سالبہ معدولہ سالبہ بسیطہ سے عام ہے وہ کبھی موجبہ محصلہ کے ضمن
میں بھی پایا جاتا ہے برخلاف [struck out] سالبہ بسیطہ کے یہاں تو سلب محض ہوتی ہے ہاں
اگر موضوع موجود ہو تو اس وقت ہم الاخص للازم تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ اس وقت ہے جب

Date: __/__/20

کوئی مانع نہ پایا جائے اگر کوئی مانع پایا جائے تو اس وقت ان میں تلازم نہیں ہوگا اور یہاں مانع موجود ہے وہ یہ ہے کہ ہم نے فرض کیا ہے کہ علم زوال ہے لہذا جب آخری ادراک آئے گا تو پچھلے سارے ادراک منتفی ہو جائیں گے لہذا سالبہ معدولہ اور سالبہ بسیطہ میں یہاں تلازم نہیں ہے اسی طرح جو ان کی قوت میں ہیں ان میں بھی تلازم نہیں پھر ان کی نقیضوں میں بھی تلازم نہیں ہوگا تو جو ان نقیضوں کی قوت میں ہیں ان میں بھی تلازم نہیں ہوگا لہذا زید کا ادراک خالد کے ادراک کے تحقق کو مستلزم نہیں ہوگا ہاں اگر کوئی دعویٰ کرے کہ ان میں تلازم ہے تو وہ دلیل بیان کرے۔

(علامہ یحییٰ) هذا ما حصل لی الخ اب غلام یحییٰ صاحب اپنے جواب کی تعریف ذکر فرماتے ہیں کہ یہ جواب اللہ تبارک وتعالیٰ کی توفیق سے مجھے حاصل ہوا ہے آگے شعر ذکر کیا والناس فیما یعشقون مذاہب لوگ جس میں عشق کرتے ہیں اس میں لوگوں کے مذاہب ہوتے ہیں۔

قولہ الا ما هو بان انه فان کان بالعکس الخ پیچھے میر زاہد نے علم زوال ہے اس کے اوپر دلیل دی تھی کہ اگر علم زوال ہو تو ادراکات سابقہ یا تو ادراک لاحقہ کے مساوی ہوں گے یا زائد ہوں گے کیونکہ ہر ادراک لاحق کے مقابلہ میں ادراک سابق ہونا چاہیے کہ جب ادراک لاحق آئے تو سابق زائل ہو اور ترابع علوم یوما فیوما اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہے کہ ادراک لاحقہ زائد ہیں اب غلام یحییٰ صاحب ذکر کرتے ہیں کہ اگر ہم عکس کریں کہ ہر ادراک سابق کے مقابلہ میں ادراک لاحق ہو تو پھر بھی ان میں تساوی ہوگی اور ادراک لاحقہ سابقہ سے زائد ہو جائیں گے اگر ہر ادراک سابق کے مقابلہ میں لاحق نہ ہو تو ان میں تساوی نہیں ہوگی۔

قولہ یدل علی خلافہ اذ لا نسلم بل علی ان اللاحق الخ پیچھے میر زاہد نے بیان کیا تھا کہ ترابع علوم یوما فیوما اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہے کہ ادراک لاحقہ زائد ہیں اب غلام یحییٰ صاحب نے میر زاہد پر ایک اعتراض کیا ہے پر اس کا جواب دیں گے سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا ترابع علوم یوما فیوما اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہے کہ ادراکات لاحقہ زائد ہیں ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ادراکات لاحقہ اس وقت زائد ہوں گے جب سابقہ بھی ساتھ ملیں۔

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

مثلاً آج ایک ادراک حاصل ہوا پہلے پانچ تھے اب پانچ ساتھ ملیں گے تو ادراکات لاحقہ زائد ہوں گے اگر ادراکات کو پانچ کرلیں ملا کر پھر تو ادراکات لاحقہ زائد نہیں ہوں گے بلکہ سابقہ زائد ہوں گے۔ قولہ وایضا وان کان الخ اب درمیان میں ایک اور سوال ہوتا ہے سوال یہ (غلام یحیی) ہے کہ آپ نے کہا ادراکات سابقہ لاحقہ کے ساتھ ملیں گے تب لاحقہ زائد ہوں گے حالانکہ علم تو زوال کا نام ہے جب ادراک لاحق آئے گا سابق سارے نکل ہو جائیں گے وہ لاحق کے ساتھ کیسے ملیں گے۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ غلام یحیی صاحب نے یہ بات صرف میر زاہد کے رد کے لیے ذکر کی ہے کہ ادراکات لاحقہ مطلقاً زائد نہیں ہوں گے بلکہ اس وقت زائد ہوں گے جب سابقہ ساتھ ملیں اگرچہ علم زوال کا نام ہو تو ادراکات سابقہ منتفی ہو جائیں گے۔ کانہ اراد الخ اب غلام یحیی صاحب میر زاہد پر جو اعتراض ہوا تھا اس کا جواب دیتے ہیں کہ میر زاہد نے جو فرمایا ہے کہ تزاید علوم لوما فیوما اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس میں ایک ملکہ پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے نفس میں قوۃ آ جاتی ہے کہ وہ ادراکات سابقہ سے زائد ادراکات حاصل کر سکے۔ فتامل سے غلام یحیی صاحب نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ میر زاہد صاحب کلام سے یہ معنی مراد لینا تکلف ہے کیونکہ میر زاہد کی کلام اس سے ابا کر رہی ہے۔ قولہ وایضا یلزم الخ لعله غرضه الخ پیچھے میر زاہد صاحب نے دوسرا رد کیا تھا کہ اگر علم ازالۃ کا نام ہو تو اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو کہا کہ اگر علم زوال کا نام ہو تو اجتماع نقیضین لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ جب علم زوال کا نام ہوگا تو نفس میں پہلے امور غیر متناہیۃ کا ہونا ضروری ہے کہ ہر ادراک لاحق کے مقابلہ میں ایک ادراک زائل ہو اور جب یہ کہا کہ علم زوال کا نام ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس میں کوئی ادراک حاصل ہی نہ ہو یہ اجتماع نقیضین ہے کہ ادراکات ذہن میں ہوں بھی نہ بھی۔ اب سوال یہ ہے کہ اجتماع نقیضین مطلقاً لازم نہیں آتا کیونکہ جب علم زوال کا نام ہو تو ادراک

Mon Tue Wed Thu Fri Sat — Date: __/__/20

لاحق کے مقابلہ میں ایک ادراک کا ہونا ضروری ہے کہ جب ادراک لاحق آئے تو وہ زائل ہو اسی طرح جب ھ اور ادراک آئے تو پہلا ادراک ہو جو زائل ہو۔ اب اجتماع نقیضین اس وقت لازم آتا ہے جب نفس میں امور غیر متناہیہ علی سبیل الاجتماع حاصل ہوں اگر امور غیر متناہیہ علی سبیل التعاقب حاصل ہوں تو اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ تو غلام یحیی صاحب نے اس اعتراض کا جواب دیا کہ میر زاہد نے جو دلیل دی ہے وہ مستقل دلیل نہیں ہے بلکہ انہوں نے اس دلیل کی بناء صاحب مطارحات کی دلیل کی شق ثانی پر رکھی ہے شق ثانی یہ تھی کہ اگر شئی زائل صفۃ آخر ہو جو ادراک کا غیر ہے تو اس وقت ذہن میں صفات غیر متناہیہ کا حصول لازم آتا ہے اسی شق کو میر زاہد نے لے کر کہا ہے اگر علم زوال ہو تو اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ میر زاہد نے اپنی کلام میں کما ذکرہ فی الشق الثانی کہا ہے۔ باقی میر زاہد نے کوئی مستقل دلیل نہیں دی کہ اعتراض ہو۔ فلا یرد الخ یہاں سے (غلام یحیی) غلام یحیی صاحب نے اعتراض کی تقریر کی ہے وہ پہلے آ گئی ہے اور اس کا جواب بھی آ گیا۔

قولہ والمصنف لم یرد الخ یعنی الا کان مقصود الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر فرمایا تھا کہ علم کے ازالہ ہونے پر ایک تقریر ماتن نے کی ہے اور ایک تقریر صاحب مطارحات نے کی ہے ماتن نے تردید ذکر نہیں کی ماتن نے تقریر کی اگر علم زوال ہو تو شئی واحد زائل ہو گی یا متعدد اشیاء اگر شئی واحد زائل تو علوم میں امتیاز نہیں ہو گا اور اگر متعدد اشیاء زائل ہوں تو ذہن میں امور غیر متناہیہ لازم آتے ہیں اور صاحب مطارحات نے تقریر کی کہ اگر علم زوال ہو تو شئی آخر کا ادراک ہو گا یا صفۃ آخر ہو گی جو ادراک کا غیر ہے اگر زوال شئی آخر کا ادراک ہو تو اس کے لیے وجودی ہونا ضروری ہے اگر وجودی نہ ہو تو انتفاء سالبہ بنتی لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور اگر شئی زائل صفۃ آخر ہو گی جو ادراک کا غیر ہے تو ذہن میں صفات غیر متناہیہ لازم آتی ہیں اب سوال ہوتا ہے کہ ماتن نے تردید نہیں کی صاحب مطارحات نے تردید کی ہے یہ فرق کیوں ہے تو غلام یحیی

صاحب نے اس کا جواب دیا ہے کہ صاحب مطالعات کا مقصود ہی یہ ثابت کرنا ہے کہ علم زوال
نہیں اور ماتن کا مقصود بھی یہی ہے کہ علم زوال نہیں بس فرق یہ ہے کہ یہاں شقیں دو بنتی
ہیں صاحب مطالعات نے دونوں کو رد کر کے باطل کیا ہے اور ماتن نے ایک کو رد کر کے
باطل کیا ہے اسی سے مدعی ثابت ہے۔ صاحب مطالعات نے ذکر کیا کہ علم زوال نہیں اگر
زوال ہو تو دو امروں سے ایک لازم آئے گا۔ پہلا یہ ہے کہ خلاف مفروض لازم آئے گا وہ پہلی
شق ہے کہ اگر زوال ادراک ہو تو وجودی ہونا چاہیے اگر عدمی ہو تو انتفاء مالیس بشئی لازم
آئے گا جو باطل ہے اس وقت یہ ثابت ہوا کہ ادراک وجود ہے یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ فرض
کیا تھا کہ ادراک زوال ہے اور دوسرا امر یہ لازم آتا ہے کہ ذہن میں امور غیر متناہیہ کا
حصول لازم آتا ہے یہ دوسری شق میں ہے اگر زوال صفۃ امر ہو جو ادراک کا نفی ہے
اس وقت ذہن میں صفات غیر متناہیہ لازم آتی ہیں۔ یہ دو شقیں تھیں صاحب مطالعات نے
دونوں کو رد کر کے رد کیا اور ماتن نے صرف یہ رد کیا کہ اگر علم زوال ہو تو اور متعدد اشیاء
زائل ہوں تو ذہن میں امور غیر متناہیہ لازم آتے ہیں دوسری شق کو باطل نہیں کیا وہ یہ ہے
کہ خلاف مفروض ~~اس کو باطل~~ لازم آتا ہے اس لیے نہیں کیا کہ جب اس شق کو باطل کر دیا کہ امور غیر متناہیہ
لازم آتے ہیں جو کہ باطل ہے یہ خلاف مفروض کو مستلزم ہے لہذا تردید کرنا مستغنی عنہ تھا
اس لیے ماتن نے تردید نہیں کی۔

(میرزاھد) قولہ ولا امکان العلم وذلک لان الخ پیچھے ماتن نے علم ازالۃ کا نام ہو اس سے رد پر دلیل دی تھی
کہ اگر علم ازالۃ کا نام ہو تو شئی واحد زائل ہوگی یا متعدد اشیاء زائل ہو گئیں اگر کہو کہ شئی
واحد زائل ہوگی تو علوم میں امتیاز نہیں آئے گا یعنی ایک علم بعینہ دوسرا علم ہو گا اور اگر کہو کہ متعدد
اشیاء زائل ہو گئیں تو ~~[illegible]~~ ذہن میں امور غیر متناہیہ کا اجتماع لازم آئے گا۔ ~~ماتن نے اس~~
~~پر دلیل نہیں دی تھی کہ ایک علم بعینہ دوسرا علم ہو گا۔ میرزاھد الخ دلیل دے رہا ہے~~

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20

ماتن پر کسی نے سوال کیا تھا اب میر زاہد اس کا جواب دیتا ہے سوال یہ کیا گیا کہ آپ نے کہا کہ اگر شئی واحد زائل ہو گی تو علوم میں امتیاز نہیں ہو گا ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے ہو سکتا ہے کہ شئی زائل تو ایک ہے لیکن زوال دو ہیں ایک زوال ہو گا تو ایک علم آجائے گا دوسرا زوال ہو گا تو دوسرا علم آجائے گا اب زائل ایک ہے پھر بھی علوم میں امتیاز ہے تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ زائل واحد کے لیے زوال دو ہو ہی نہیں سکتے زائل واحد کے لیے زوال واحد ہی ہو گا لیکن اگر زائل واحد ہوا تو علوم میں امتیاز نہیں آئے گا اب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ زائل واحد کے لیے زوال واحد ہی ہوتا ہے دلیل یہ ہے کہ اگر زائل واحد کے لیے دو زوال ہوں وہ یا تو علی سبیل الاجتماع ہوں گے یا علی سبیل التعاقب ہوں گے یہ دونوں صورتیں باطل ہیں علی سبیل الاجتماع ہوں تو یہ اس لیے باطل ہے کہ زوال معنی مصدری ہے اور معنی مصدری کی وحدت اور تعدد منسوب الیہ کی نظروں ہوتا ہے اگر منسوب الیہ واحد ہوا تو معنی مصدری بھی واحد ہو گا اگر ~~معنی مصدری میں~~ منسوب الیہ میں تعدد ہوا تو معنی مصدری میں بھی تعدد ہو گا اب یہاں منسوب الیہ یعنی زائل ایک لہذا زوال بھی ایک ہو گا۔

اور اگر ایک زائل کے دو زوال علی سبیل التعاقب ہوں یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس وقت دو صورتیں ہیں یا تو دو زوالوں کے درمیان وجود متخلل ہو گا یا نہیں اگر وجود متخلل ہوا تو اس وقت اعادۂ معدوم کا لازم آئے گا اور اگر وجود متخلل نہ ہو بلکہ اسی طرح دوسرا علم آگیا تو اس وقت علم والی حالت اور اس سے پہلی والی حالت برابر ہو گئی۔

(منبیۃ) الاینوھم الخ منبیۃ میں میر زاہد نے ایک توہم کا ازالہ کیا ہے بعض لوگوں نے توہم کیا کہ یہ جو کہا کہ زائل واحد کے لیے زوال واحد ہوتا ہے یہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے علم نفس زوال ہو اگر علم زائل کا نام ہو تو پھر یہ بات نہیں چل سکتی میر زاہد نے اذ علم عند التحریر سے وہم کا ازالہ کر دیا کہ زائل واحد کے لیے زوال واحد ہو گا یہ اس صورت کے ساتھ خاص

نہیں ہے کہ علم نفس زوال ہو بلکہ اگر علم زائل کا نام ہو تو پھر یہ بات چل گئی کیونکہ اس وقت
بھی کوئی کہہ سکتا ہے کہ زائل واحد سے یے دو زوال ہیں ایک زوال آیا تو ایک علم آیا
دوسرا زوال آیا تو دوسرا علم آیا پھر وہاں یہی جواب دیا جائے گا کہ زائل واحد سے یے زوال
واحد ہی ہوتا ہے۔

(میرزاہد) اقول وایضا العلم الخ اب میرزاہد از القسم رد پر دوسری دلیل دیتا ہے ایک دلیل ماتن
نے دی ہے دوسری دلیل میرزاہد دیتا ہے دلیل سے پہلے تمہید تمہید یہ ہے کہ
جب علم آتا ہے تو اس کا ذہن میں حدوث ہوتا ہے اب دو علم آن واحد میں حدوثا جمع
نہیں ہو سکتے اس پر میرزاہد نے مقدمہ مشہورہ سے دلیل دی کہ یہ
بات مشہور ہے کہ نفس آن واحد میں دو چیزوں کی طرف التفات نہیں کر سکتا ہے اب
اگر دو علم حدوثا جمع ہوں آن واحد میں کہ زائل ایک ہے لیکن علم دو ہیں تو پھر لازم آئے گا کہ
نفس نے آن واحد میں دو چیزوں کی طرف توجہ کی ہے حالانکہ یہ محال ہے لہذا علم ازالہ نہیں
ہوگا۔ فلو کان الزائل الخ تمہید کے بعد اب میرزاہد دلیل ذکر کرتا ہے کہ اگر تم کہو کہ ایک
علم کے وقت ایک شئی زائل ہوئی اور دوسرے علم کے وقت بھی بعینہ وہی شئی زائل ہوئی
ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ شئی زائل معدوم ہو کر موجود ہوئی پھر معدوم ہوئی ہے
یا دوسرے علم کے وقت یا موجود
نہیں ہوئی اسی طرح دوسرا علم آگیا اگر کہو کہ شئی معدوم ہو کر موجود ہوئی پھر دوسرے علم
کے وقت دوبارہ معدوم ہوئی تو اس وقت اعادۂ معدوم کا لازم آتا ہے کیونکہ عدم ثانی کے
لیے ضروری ہے کہ عدم اول کا غیر ہو لہذا لامحالہ کہنا پڑے گا کہ شئی معدوم ہو کر موجود ہوئی
ہے پھر معدوم ہوئی ہے تو اس وقت اعادۂ معدوم کا لازم آئے گا اور وہ محال ہے اور اگر کہو
کہ شئی موجود نہیں ہوئی اسی طرح دوسرا علم آگیا علم سے پہلے والی حالت اور بعد والی حالت
برابر ہو جائے گی مثلاً زید کے علم کے وقت ایک شئی زائل ہوئی اب عمرو کا علم ایسے ہی آگیا
والحال اشتمر کیا اس سے پتہ چلتا ہے کہ تحقیق کوئی اور ہے۔

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20__

تو عمرو کے علم سے پہلے والی حالت اور بعد والی حالت برابر ہو جائے گی کہ علم سے پہلے بھی نہ کوئی شئی حاصل ہوئی نہ زائل ہوئی ہے اور علم کے بعد بھی نہ کوئی شئی حاصل ہوئی ہے اور نہ زائل ہوئی ہے۔ یہ دو صورتیں بنتی تھیں دونوں باطل ہیں لہذا علم ازالہ نہیں ہو سکتا

(میر زاہد) قولہ فیلزم ان لایکون الخ حاصلہ الخ میر ماتن نے زوال کے رد پر جو دلیل دی اس میں دوسری شق ذکر کی تھی کہ اگر متعدد اشیاء زائل ہوئیں تو ذہن میں امور غیر متناہیہ کا حصول لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اب میر زاہد اس کا حاصل ذکر کرتا ہے کہ ادراک جب زوال امر کا نام ہو تو اس سے پہلے ذہن میں ایک امر کا ہونا ضروری ہے جو اس امر کے وقت زائل ہو گا اسی طرح جب اور ادراک آئے گا اس سے پہلے بھی ذہن میں ایک امر کا ہونا ضروری ہے جو اس ادراک کے وقت زائل ہو گا اب ہماری قوۃ میں ہے کہ امور غیر متناہیہ کا ادراک کر سکیں تو اس وقت امور غیر متناہیہ کا ذہن میں بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ "ای ادرکنا الخ" یہاں سے میر زاہد نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب ہمیں امور غیر متناہیہ کے ادراک کی قوۃ حاصل ہے تو پھر امور غیر متناہیہ کا حصول محال تو نہیں ہو گا اور آپ اس کو محال کہہ رہے ہیں۔ تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا کہ ہمیں امور غیر متناہیہ کے ادراک کی قوۃ حاصل ہے اس سے مراد امور لاتقف عند حد ہیں یعنی جو آتے نفس ان کا ادراک کر لیتا ہے لیکن یہ حد رکتی نہیں ہے اور یہاں جو اگر علم زوال کا نام ہو تو امور غیر متناہیہ کا ادراک لازم آتا ہے یہ "امور غیر متناہیہ کا نفس میں بالفعل موجود ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ "وفیہ منع الخ" اب دلیل پر دو وجہ سے منع وارد ہوتی ہے میر زاہد نے اس کو ذکر کیا ہے۔ پہلی منع لاتقف عند حد پر ہے کہ آپ نے کہا کہ ہمیں یہ قوۃ حاصل ہے کہ امور غیر متناہیہ لاتقف عند حد کا ادراک کر سکیں ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ بعض

آئمہ کشف کے نزدیک یہ ہے کہ نفس کی ترقی نشاۃ اخریٰ میں رک جاتی ہے یعنی جب
نفس بدن سے جدا ہو جاتا ہے تو اس وقت اس کی ترقی رک جاتی ہے لہذا ادراکات
لا تقف عند حد کی قوت ہمیں حاصل نہیں بلکہ تقف عند حد کی قوت حاصل ہے۔ اب
میر زاہد نے عند بعض ائمۃ الکشف کہا اس سے پتہ چلتا ہے کہ بعض آئمہ کے نزدیک
نفس مرنے کے بعد بھی ترقی کرتا ہے جیسے شیخ اکبر (رحمہ اللہ) نے فصوص الحکم میں
ذکر کیا ہے کہ موت کے بعد نفس ترقی کرتا ہے۔ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ آپ
نے کہا کہ مرنے کے بعد نفس ترقی کرتا ہے حالانکہ حدیث پاک ہے "اذا مات ابن آدم
انقطع عملہ" اس سے پتہ چلتا ہے کہ ترقی موت کے بعد رک جاتی ہے۔ دیوبندی بھی
اسی حدیث پاک کو لے کر سوال کرتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ انقطاع عمل سے
یہ لازم نہیں آتا کہ نفس ترقی نہ کرے بلکہ موت کے بعد بھی نفس ترقی کرتا ہے وہ محض
اللہ تبارک وتعالیٰ کے فضل سے کرتا ہے۔ وتارۃ وجود الصور الغیر المتناہیۃ بالفعل الخ (میر زاہد)
اب میر زاہد دوسرے منع کو ذکر کرتا ہے دوسری منع یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ
علم اگر ازالۃ کا نام ہو تو نفس میں امور غیر متناہیۃ کا بالفعل موجود ہونا لازم آتا ہے
اور یہ محال ہے۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اگر علم ازالۃ کا نام ہو تو نفس میں امور غیر متناہیہ
کا بالفعل موجود ہونا لازم آتا ہے بلکہ اگر علم ازالۃ کا نام ہو تو ہر علم و ادراک سے پہلے
ایک امر کا ہونا ضروری ہے جو اس ادراک کے وقت زائل ہوگا اس طرح جب دوسرا ادراک
آئے گا تو اس سے پہلے والا ادراک زائل ہو جائے گا اسی طرح سلسلہ چلتا جائے گا اس
وقت امور غیر متناہیۃ کا بالفعل نفس میں موجود لازم نہیں آتا لہذا جو لازم آتا ہے وہ محال
نہیں اور جو محال ہے وہ لازم نہیں آتا۔

قولہ الا زوال واحد الخ والا لبطل الحصر العقلی الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ زائل واحد ہے (غلام یحییٰ)

زوال (واحد) ہوگا لیکن اس پر دلیل ذکر نہیں کی تھی اب غلام یحییٰ صاحب اس پر دلیل ذکر کرتے ہیں
کہ اگر زائل واحد کے لیے زوال ایک نہ ہو بلکہ دو ہو تو شئی اور نقیض شئی
میں حصر عقلی باطل ہو جائے مثلاً انسان کی نقیض ہے لا انسان ان میں حصر عقلی ہے
یعنی کوئی تیسری شئی نہیں ہو سکتی اور لا انسان یہ ملک یعنی انسان سے ممتاز ہو رہا ہے اب
اگر کہو کہ زائل واحد کے دو زوال ہیں تو اس وقت لازم آئے گا کہ انسان بھی نہیں ہے
اس کی نقیض لا انسان بھی نہیں ہے جو ملک سے ممتاز ہو رہی ہے بلکہ ایک اور لا انسان
ہے جو ممتاز بالذات ہے یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ زائل واحد کے لیے زوال واحد
ہی ہوگا دو نہیں ہو سکتے۔ قولہ وایضاً العلم الخ توضیحہ الخ پیچھے میر زاہد نے ازالہ کے (غلام یحییٰ)
تعدد پر دوسری دلیل دی تھی اس سے پہلے تمہید ذکر کی تھی کہ دو علم صورتاً جمع نہیں ہو سکتے اس
پر مقدمہ مشہورہ سے دلیل دی تھی کہ نفس آن واحد میں دو چیزوں کی طرف توجہ نہیں کر سکتا
اس پر کسی نے اعتراض کیا اب غلام یحییٰ صاحب اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض
یہ ہوا کہ آپ نے کہا دو علم صورتاً جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ نفس آن واحد میں دو چیزوں کی طرف
التفات نہیں کر سکتا اب اعتراض یہ ہے کہ ہو سکتا ہے نفس نے ایک علم کی طرف التفات کیا
اور دوسرا علم خود بخود آگیا اب دو علم صورتاً جمع بھی ہو رہے ہیں اور یہ بات بھی لازم نہیں
آئی کہ نفس آن واحد میں دو چیزوں کی طرف التفات نہیں کر سکتا۔ اب غلام یحییٰ
صاحب اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ دو علموں کا صورتاً جمع ہونا یہ اس بات کو
مستلزم ہے کہ دو التفات (آن واحد میں) جمع ہوں گے اور تالی باطل ہے کہ دو التفات آن واحد
جمع ہوں تو مقدم بھی باطل ہو جائے گا کہ دو علم صورتاً جمع ہوں بلکہ دو علم صورتاً جمع نہیں
ہو سکتے۔ اما الملازمۃ الخ اب غلام یحییٰ صاحب مقدم اور تالی کے درمیان ملازمہ پر دلیل
دیتے ہیں ملازمہ یہ تھا کہ دو علموں کا صورتاً اجتماع مستلزم ہے دو التفاتوں کے اجتماع
کو کیونکہ وجدان اس بات پر شاہد ہے کہ کسی بھی شئی کا علم تب آتا ہے کہ پہلے نفس

Mon Tue Wed Thu Fri Sat　　Date: __/__/20__

اس کی طرف التفات کرے لہٰذا جب دو علم حدوثاً زمانِ واحد میں جمع ہوں گے تو اس سے

(غلام یحییٰ) پہلے آن واحد میں دو التفات بھی جمع ہوں گے۔ واما بطلان التالی الخ اب غلام یحییٰ صاحب

تالی کے بطلان پر دلیل دیتے ہیں تالی تھی کہ آن واحد میں دو التفات جمع ہوں یہ باطل

ہے اس پر دلیل مقدمہ مشہورہ ہے کہ نفس آن واحد میں دو چیزوں کی طرف التفات کرنے

کی طاقت نہیں رکھتا۔ وبعد هذا الخ پیچھے میر زاہد نے جو تمہید ذکر کی اس پر اعتراض ہوا

غلام یحییٰ صاحب نے اس اعتراض کا جواب دیا اور تمہید کی توضیح بیان کی اب غلام یحییٰ

صاحب دلیل کی تقریر ذکر کرتے ہیں دلیل وہی ہے جو میر زاہد نے ذکر کی ہے بس غلام یحییٰ

صاحب اس کو مزید وضاحت سے ذکر کرتے ہیں کہ اب اگر کوئی ایک علم کے وقت جو زائل

ہوا دوسرے علم کے وقت بھی زائل ہوتا ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ شئی معدوم

ہوئی پھر موجود ہو کر معدوم ہوتی ہے دوسرے علم کے وقت یا پھر شئی موجود نہیں ہوتی اسی

طرح دوسرا علم آ گیا۔ اب اگر کہو کہ شئی موجود نہیں ہوئی تھی اسی طرح دوسرا علم آ گیا تو اس وقت

تحصیل حاصل لازم آئے گی اور دوسرے علم سے پہلے والی حالت اور بعد والی حالت برابر

ہو جائے گی مثلاً ایک امر زائل ہوا تو زید کا علم آیا اب وہ امر موجود ہو کر معدوم نہیں ہوا

بلکہ اسی طرح عمرو کا علم آ گیا تو عمرو کے علم سے پہلے والی حالت اور بعد والی حالت برابر

ہو جائے گی کہ عمرو کے علم سے پہلے بھی نہ کوئی شئی حاصل ہوتی ہے اور نہ زائل ہوتی ہے

اور نہ بعد میں کوئی شئی حاصل ہوتی ہے اور نہ زائل ہوتی ہے اور اگر کہو کہ شئی معدوم

ہو کر پھر موجود ہوتی پھر دوسرے علم کے وقت معدوم ہوتی تو اس وقت اعادۂ معدوم

کا لازم آئے گا یہ دو ہی صورتیں تھیں دونوں باطل ہیں لہٰذا علم ازالہ نہیں ہو سکتا۔ وفیہ

پیچھے ذکر کیا تھا کہ اگر شئی معدوم ہو کر موجود ہوئی پھر دوسرے علم کے وقت زائل ہوئی تو

اعادۂ معدوم کا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اب اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے غلام یحییٰ صاحب

نے اس کو ذکر کیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ میر زاہد نے جو مقدمہ تمہیدیہ ذکر کیا اس سے تو یہ

پتا چلا کہ اگر شئی موجود نہیں ہوئی اسی طرح دوسرا علم آ گیا تو دوسرے علم سے پہلے والی حالت اور بعد والی حالت برابر ہو جائے گی۔

ثابت ہوتا ہے کہ دو علم جو دونا جمع نہیں ہو سکتے اس لئے بقاء کی نفی نہیں ہوتی ہو سکتا ہے
دو علم بقاء جمع ہوں مثلاً ایک شی زائل ہوئی تو ایک علم آ گیا پھر بقاء دوسرا علم آ گیا
اب بقاء دو علم جمع ہو رہے ہیں اور دونوں عدموں کے درمیان تخلل وجود بھی لازم
(غلام یحیی) نہیں آتا جب یہ لازم نہیں آتا اعادۃ معدوم کا بھی لازم نہیں آئے گا۔ ولو استعین الخ اب
غلام یحیی اس کا دو وجہ سے رد کرتے ہیں کہ اگر مقدمۃ اولیٰ یعنی زائل واحد کے لئے زوال
واحد ہوگا اس مقدمۃ سے استعانۃ پکڑی جائے کہ اس مقدمۃ کو لے کر ہم نے کہا ہے کہ
کہ اعادۃ معدوم کا لازم آتا ہے تو اس وقت مقدمۃ تمہیدیۃ لغو چلا جائے گا کیونکہ وہاں زائل
واحد کے لئے دو زوال تسلیم کرتے کیا ہے کہ نفس آن واحد میں دو چیزوں کی طرف التفات
نہیں کر سکتا علی انہ الخ اب غلام یحیی صاحب دوسرا رد کرتے ہیں کہ اگر مقدمۃ اولیٰ سے
استعانۃ پکڑی جائے تو اس یہ دوسری دلیل ہی نہیں بنے گا بلکہ ماتن کی دلیل کا عین ہو
جائے گی حالانکہ میر زاہد کی کلام کا یہ خلاف ہے کیونکہ انہوں ایضاً ذکر کیا ہے اس
سے پتہ چلتا ہے کہ یہ دوسری دلیل ہے۔ هذا كله على تقدير اذ التعليلية الخ اب غلام
یحیی صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں دو نسخے ہیں ایک ہے اذ والا اور ایک ہے او والا کہ
میر زاہد کی کلام يلزم اعادة المعدوم بعينه بعد اذ اعدامه غير الاعدام الاول ہے یا او
اعدامه غير الاعدام الاول ہے تو غلام یحیی صاحب نے فرمایا یہ جو ہم نے تقریر ذکر کی
ہے یہ اس نسخہ پر ہے کہ اذ پڑھا جائے جب اذ ہوگا تو دلیل چلے گی کہ اگر کوئی کہ
ایک علم آیا تو ایک شی زائل ہوئی پھر دوسرے علم کے وقت بھی وہی شی زائل ہوئی
تو سوال ہوگا کہ شی معدوم پھر موجود ہوئی پھر معدوم ہوئی یا موجود نہیں ہوئی اس
طرح دوسرا علم آ گیا اگر کہو کہ شی موجود ہو کر معدوم ہوئی ہے تو اس وقت اعادۃ معدوم
کا لازم آئے گا اذ سے اس پر دلیل بن جائے گی کہ عدم ثانی کے لئے ضروری ہے کہ
عدم اول غیر ہو لہذا پھر لامحالۃ کہنا پڑے گا کہ شی موجود ہو کر معدوم ہوئی ہے اس

Mon Tue Wed Thu Fri Sat Date: __/__/20__

(علام یحیی) وقت اعادۃ معدوم کا الزام آئے گا۔ واما او الفاصلۃ غلام یحیی صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ
ایک نسخہ جو وا الاہی ہے اس کو بعض افاضل نے اختیار بھی کیا ہے لیکن میرے
نزدیک یہ سخیف ہے۔ فتامل سے غلام یحیی صاحب نے سخافت کی دو وجہوں کی
طرف اشارۃ کیا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر او ہو تو اس کا عطف ہوگا پہلے جملہ
یعنی یلزم اعادۃ المعدوم بعینہ پر اب قاعدۃ ہے کہ اگر او کے ساتھ عطف ڈالا جائے
تو معطوف علیہ سے پہلے اما کا ہونا ضروری ہے اور یہاں یلزم الخ کے شروع میں
اما نہیں ہے۔ دوسری سخافت کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ او ہو تو پھر اس کا ماقبل پر
عطف ہوگا اور عطف کے لیے ضروری ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ غیر غیر ہوں
یہاں یہ غیر غیر نہیں ہیں کیونکہ یلزم اعادۃ المعدوم بعینہ اور اعادہ عین الاعدام الاول کا معنی
ایک ہی ہے۔ قولہ لما اشعر الخ فیہ اشارۃ الخ پیچھے میرز احمد نے ذکر کیا تھا کہ
دو علم حصولی جمع نہیں ہو سکتے اس پر دلیل دی تھی کہ نفس آن واحد میں دو چیزوں کی
طرف التفات نہیں کر سکتا۔ اب غلام یحیی صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ میرز احمد صاحب
نے لما اشعر سے اس بات کی طرف اشارۃ کیا ہے جو عبارت شرقیۃ میں موجود ہے
یہ امام رازی کی کتاب ہے اس میں آپ رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا کہ قوم اگرچہ
اس بات کے ساتھ تشبث پکڑتی ہے کہ نفس آن واحد میں دو چیزوں کی طرف التفات
نہیں کر سکتا لیکن وہ اس پر برہان عظیم قائم نہیں کر سکے۔ زیادہ سے زیادہ انہوں
نے جو کہا ہے وہ یہ ہے کہ جب ہم اپنے نفس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے
ہیں کہ جس حالۃ میں نفس ایک شئی کا ادراک کرتا ہے اسی حالۃ میں نفس کے لیے
متعذر ہے کہ شئی آخر کا ادراک کرے آگے امام رازی نے فرمایا یہی بات ہے جس
نے ان کو صراط مستقیم اور نہج قویم سے ہٹا دیا۔ وما فیہ الخ اب امام رازی رحمہ اللہ
ان کا رد کرتے ہیں اور ان کا منشاء غلط ذکر کرتے ہیں کہ ادراک کی دو قسمیں ہیں ایک ہے

Mon Tue Wed Thu Fri Sat   Date: __/__/20

ادراک عقلی ہے ادراک خیالی ان دونوں میں فرق ہے انہوں نے ان دونوں میں فرق (اور دوسرا)

(کلام یحییٰ) نہیں کیا اس لیے ان کو غلطی لگ گئی حتی اذا عقلنا الخ اب ایک مثال ذکر کرتے

مسئلہ کی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم ایک قضیہ ذکر کرتے ہیں الانسان ناطق جب ہم

اس کا قول کریں گے تو عقل اس کے مفہوم کا احاطہ کرے گی اور پھر وہ مفہوم خیال

میں چلا جائے گا پھر ہم اس قضیہ کو بدلتے ہیں ذکر کرتے ہیں الناطق انسان اب

مفہوم عقلی وہی ہے گا صورۃ خیالیۃ منقلب ہو گئی اب جو مشاہدہ ہوا ہے یہ کہ قوۃ خیالیۃ

امور کثیرۃ کے استحضار پر قادر نہیں باقی رہ گئی قوۃ عقلیۃ وہ ایسے نہیں بلکہ وہ امور کثیرۃ

کا استحضار کر سکتی ہے تو اس وقت تعذر قوۃ خیالیۃ کی طرف عائد ہوگا نہ کہ قوۃ

عقلیۃ کی طرف لہٰذا ثابت ہو گیا کہ نفس آن واحد میں دو چیزوں کی طرف التفات

کر سکتا ہے۔ بل البرھان الخ اب علامہ یحییٰ صاحب اس پر دلائل قائم کرتے ہیں کہ نفس آن

واحد میں دو چیزوں کی طرف التفات کر سکتا ہے یعنی قوۃ عقلیۃ آن واحد میں دو چیزوں کی

طرف التفات کر سکتی ہے۔ پہلی برہان ذکر کی کہ کوئی بھی قضیہ لیں اس میں محمول کا حکم ہوتا ہے

موضوع پر ہے خواہ محمول کی سلب ہو موضوع سے یا محمول کا اثبات ہو موضوع پر ہے

جو صورۃ بھی لیں تو حکم کے وقت ضروری ہے کہ دونوں طرفیں حاکم کے ذہن میں حاضر ہوں

جب دونوں طرفیں حاضر ہوں گی تو ان کا حضور آن واحد میں ہوگا لہٰذا ثابت ہو گیا کہ

نفس آن واحد میں دو چیزوں کی طرف التفات کر سکتا ہے اور اگر کہو کہ حکم کے وقت

طرفین کا حضور ضروری نہیں ہے تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ حکم مذہول اور منسی

پر حکم رہا ہے اور مذہول و منسی پر حکم لگانا باطل ہے۔ وایضا اذا تصورنا الخ اب

دوسری دلیل ذکر کرتے ہیں کہ جب ہم شئی کی حد کا تصور کرتے ہیں تو حد کے بعض اجزاء ہوتے

ہیں مثلاً انسان کی حد ہے حیوان ناطق ہے اس کے اجزاء حیوان اور ناطق ہیں بعض اوقات

اجزاء دو سے زائد بھی ہوتے ہیں تو جب شئی کی حد کا تصور ہم کریں گے کہ تو حد کے جمیع

اجزاء کا تصور بھی ہمارے ذہن میں ہوگا اور ذہن آن واحد میں جز کی طرف بھی التفات
کرے گا اور اس کے اجزاء کی طرف بھی التفات کرے گا لہذا ثابت ہوا کہ نفس آن واحد
میں متعدد اشیاء کی طرف التفات کر سکتا ہے اب اگر آپ کہو کہ جب نفس جز کے
اجزاء کی طرف التفات کریں گا تو جز کی طرف التفات نہیں ہوگا مثلاً جب حیوان
ناطق کی طرف التفات ہوگا تو انسان کی طرف نہیں ہوگا اس وقت اعتراض ہوگا کہ پھر حد کس
کی ہو رہی ہے اور اگر کہو کہ شئی کی طرف تو التفات ہے لیکن اجزاء کی طرف نہیں ہے
تو اس وقت شئی بتمام الحقیقۃ حاصل ہی نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر آپ کہو کہ شئی کی
طرف بھی التفات ہے اور بعض اجزاء کی طرف بھی التفات ہے لیکن دیگر بعض کی طرف
نہیں ہے تو اس وقت بھی یہی اعتراض ہوگا کہ شئی بتمام الحقیقۃ حاصل ہی نہیں ہوگی۔
لہذا ثابت ہوا کہ نفس کا آن واحد میں شئی کی طرف بھی التفات ہوتا ہے اور
جز کی جمیع اجزاء کی طرف بھی التفات ہوتا ہے تو اس وقت یہ بھی ثابت ہوگیا کہ نفس
آن واحد میں متعدد اشیاء کی طرف التفات کر سکتا ہے۔ وایضا المقدمۃ الواحدۃ الخ اب (غلام یحیی)
تیسری دلیل ذکر کرتے ہیں کہ مقدمہ واحدۃ نتیجہ نہیں دے سکتا نتیجہ کے لیے ضروری ہے کہ
صغری بھی ہو اور کبری بھی ہو پھر نتیجہ آئے اب صغری کبری دو امر ہیں ان کی طرف
نفس آن واحد میں التفات کریں گا پھر حکم لگائے گا اگر ان میں سے کسی ایک کا ذہول
ہوگیا تو پیچھے ایک قضیہ رہ جائے گا اور ایک قضیہ نتیجہ نہیں دے سکتا لہذا ثابت ہوا کہ
نفس آن واحد میں دو چیزوں کی طرف التفات کر سکتا ہے۔ ومن الحجۃ القاطعۃ الخ اب یہاں
سے غلام یحیی صاحب چوتھی دلیل ذکر کرتے ہیں تو آپ نے ذکر کیا کہ حجۃ قاطعۃ سے یہ
بے شک یہ بات اپنے محل میں ثابت ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کو ہر شئے کا علم آن واحد
میں ہے اسی طرح عقول مفارقۃ ہمارے نزدیک یہ فرشتے ہوں گے اور فلاسفہ کے نزدیک
عقول عشرہ ہیں ان کو بھی جمیع علوم بالفعل حاصل ہیں اسی طرح نفوس ناطقہ جب ابدان سے جدا

ہوتے ہیں تو ان کے معلومات سے کوئی بھی شئی بالقوۃ موجود نہیں ہوتی بلکہ ان کی جمیع

(غلام یحیی) معلومات بالفعل حاضر ہوتی ہیں وھو مادام الخ اب غلام یحیی صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ

جو دلائل ذکر کیے اس سے ان کے دلائل کی اساس معدوم ہوگئی کہ جو انہوں نے کہا تھا کہ نفس

آن واحد میں دو چیزوں کی طرف التفات نہیں کر سکتا۔ وقد اقتدی الخ اب غلام یحیی صاحب نے

امام رازی (رحمہ اللہ) کی کلام جو ذکر کی اس کی بنا پر تنبیہ پیش کرتے ہیں کہ فاضل خراسانی نے

بھی اپنی بعض تصانیف میں امام رازی (رحمہ اللہ) کی اقتدا کی ہے۔ فعلیک بلطف القریحۃ

اب غلام یحیی صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ تجھ پر لازم ضروری ہے کہ اپنی طبیعت، قریحہ کو صاف

کرتا کہ تجھے مسئلہ سمجھ آئے۔ قوله لبعض الحکمة الکشف الخ فیه اشارة الخ پیچھے میرزاہد صاحب نے

فرمایا تھا کہ بعض آئمہ نے ذکر کیا ہے کہ مرنے کے بعد نفس کی ترقی رک جاتی ہے اب غلام یحیی

صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ میرزاہد نے بعض کے الفاظ سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اس

میں یہ اختلاف ہے جمہور کا اور محققین کا مذہب یہ ہے کہ مرنے کے بعد بھی نفس ترقی

کرتا رہتا ہے فان الشیخ الخ اب غلام یحیی صاحب اس پر دو دلیلیں دیتے ہیں۔ پہلی شیخ اکبر

کے کلام سے شیخ اکبر (رحمہ اللہ) رئیس المکاشفین سے ہیں ان کا قول اس باب میں حجت ہوتا

ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ نفس مرنے کے بعد ترقی کرتا رہتا ہے۔ وایضا من الانظار الخ

غلام یحیی صاحب نے دوسری دلیل دی کہ مرنے کے بعد مومن کو مثوبات حاصل ہوتے ہیں

یعنی اجر حاصل ہوتے ہیں اور کافر کو عقوبات حاصل ہوتے ہیں اب یہ مثوبات اور

عقوبات اگرچہ ادراکات سے نہیں لیکن ادراک ان کو لازم ہے کہ جنتی ان نعمتوں کا

ادراک کرے گا جو اس کو حاصل ہوئی ہیں لہذا ثابت ہوا کہ مرنے کے بعد ترقی رکتی نہیں۔

اور ادراکات بھی لا تتقف عند حد ہوں گے کہ لا تقف عند حد۔ قوله فی النشأة الاخری الخ

الی بعد قطع تعلق النفس الخ پیچھے ماتن نے ازالہ کے اوپر دلیل دی تھی کہ اگر علم ازالہ کا نہ ہو اور متعدد امور

زائل ہوں تو نفس میں امور غیر متناہیہ کا موجود ہونا لازم آئے گا۔ اس پر میرزاہد صاحب نے رد الزام فی

عالم لہذا ادراکات لا تقف عند حد ہوں گے کہ لا تقف عند حد

سے تو پہلا اعتراض کیا تھا آپ نے کہا امور غیر متناہیہ کا بالفعل موجود ہونا لازم آتا ہے یہ
ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ بعض لوگوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ نشاۃ اخری میں نفس کی ترقی رک
جاتی ہے جب تک ترقی رک جاتی ہے تو پھر امور متناہیہ کا موجود ہونا لازم آئے گا نہ کہ امور غیر
متناہیہ کا۔ اب میرزاہد نے لفظ لایا تھا نشاۃ اخری کا اس میں وہم تھا کہ یہ کہنا ہے کہ نشاۃ اخری
سے مراد قیامت کا دن ہو تو غلام یحیی صاحب نے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ نشاۃ اخری سے مراد موت
ہے یعنی جب نفس پر موت آتی ہے نفس کا تعلق بدن سے قطع ہو جاتا ہے تو نفس کی ترقی رک جاتی
ہے۔ قولہ تارۃ وجود الامور الخ قد تصدی البعض الخ: یہاں میرزاہد صاحب نے دوسری منع وارد کی تو
کہ آپ نے کہا کہ اگر علم ازالہ کا نام ہو تو امور غیر متناہیہ کا بالفعل موجود ہونا لازم آتا ہے ہم اس کو تسلیم
نہیں کرتے کیونکہ اگر علم ازالہ کا نام ہو تو جو امر حاصل ہو اس سے پہلے ایک امر کا ہونا ضروری ہے
جس پر زوال آئے گا اسی طرح جب دوسرا امر حاصل ہوگا تو پہلے والا زائل ہو جائے گا
لہذا امور غیر متناہیہ کا بالفعل موجود ہونا لازم نہیں آتا۔ بعض لوگوں نے اس منع کا جواب دیا ہے غلام یحیی
صاحب اس کو ذکر کرتے ہیں پھر اس کا رد کریں گے۔ بعض سے مراد صدر شیرازی ہیں انہوں نے جواب دیا
کہ ماتن نے جو عبارت ذکر کی بحسب صادق قوتنا اس کا مطلب یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ حاصل ہوں
علی وجہ البدلیۃ فی آن واحد میں اور ادراک جب ازالہ کا نام ہے تو ذہن میں پہلے امور غیر متناہیہ
بالفعل حاصل ہوں گے تو ادراکات لاحقہ حاصل ہوں گے اگر ذہن میں پہلے امور غیر متناہیہ حاصل
نہ ہوں تو ہو سکتا ہے کہ وہ جس ادراک کو حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے مقابلے میں ما قبل امر نہ
ہو لہذا ذہن میں پہلے امور غیر متناہیہ بالفعل حاصل ہوں گے پھر ادراکات لاحقہ آئیں گے تو ثابت ہو گیا
کہ ذہن میں امور غیر متناہیہ بالفعل موجود ہیں۔ وعلم یرد اللہ تعالی فی آن واحد الخ: اب غلام یحیی صاحب صدر
شیرازی کا رد فرماتے ہیں کہ صدر شیرازی صاحب نے یہ تو جان لیا کہ امور غیر متناہیہ کا ادراک آن
واحد میں علی وجہ البدلیۃ ممکن ہے لیکن یہ نہیں جانا کہ امور غیر متناہیہ جن پر زوال آتا ہے ان
کا تحقق بھی علی وجہ البدلیۃ ہے کہ ایک امر حاصل ہوگا تو ایک امر زائل ہوگا جب دوسرا امر حاصل

Date: __/__/20 Day: ________

ہوگا تو پہلے امر کی جگہ دوسرا امر زائل ہوگا اسی طرح جب ادراک امر حاصل ہوگا اس کا ادراک آئے گا تو ماقبل

(غلام یحیی) دوسرے امر کی جگہ تیسرا امر زائل ہوگا لہذا امور غیر متناہیہ کا بالفعل موجود لازم نہیں آئے گا۔ بل فی امکان

امر واحد الخ: بل سے علامہ یحیی صاحب ترقی فرماتے ہیں کہ بلکہ ماقبل ایک امر کا ہونا کافی ہے جب زید کا ادراک

حاصل ہوگا تو اس میں صلاحیت ہے کہ عمرو زائل ہو اور جب زید کی جگہ عمرو کا ادراک حاصل ہوگا تو اسی امر میں

صلاحیت ہے کہ وہ عمرو کے مقابلہ میں زائل ہو اسی طرح جب عمرو کی جگہ خالد کا ادراک حاصل ہوگا تو اسی امر

امر میں صلاحیت ہے کہ خالد کے مقابلہ میں زائل ہو لہذا ہر دونوں کے درمیان جو زمانہ ہے اس میں

امر واحد کا ہونا کافی ہے تو امور غیر متناہیہ کا بالفعل حاصل ہونا لازم نہیں آتا۔ فی کل آن زمان بین آنین اس

یہ ذکر کیا کہ زمانہ تتالی آنات سے مرکب نہیں ہے بلکہ دو آنوں کے درمیان زمانہ ہوتا ہے۔ نعم لو تصدی

بعد الغایۃ الخ: اب غلام یحیی صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ یہاں اگر یہی جواب منع کا دیا جاتا تو احسن تھا۔

احسنیت کی وجہ یہ ہے کہ پہلی منع میں امور غیر متناہیہ کا بالفعل موجود ہونا اس کو تسلیم کیا گیا ہے لیکن

مرنے کے بعد نفس کی ترقی رک جاتی ہے اس لیے کہا گیا کہ امور غیر متناہیہ بالفعل حاصل نہیں ہوتے لہذا یہاں

اگر یہ جواب دیتے کہ ما فی قوتنا سے مراد امور غیر متناہیہ لا تقف عند حد ہیں اب نفس کے مرنے کے بعد

اگرچہ نفس کی ترقی رک بھی جائے پھر بھی نفس میں امور غیر متناہیہ کا بالفعل موجود ہونا لازم نہ آئے گا کیونکہ

ہوسکتا ہے کہ کوئی ادراک ہے جس کو وہ حاصل کرنا چاہتا ہے اور اس کے مقابلہ میں ماقبل امر ہی نہ ہو

لہذا امور غیر متناہیہ لا تقف عند حد آن واحد میں علی وجہ البدلیۃ اسی وقت حاصل ہوتے ہیں جب پہلے

نفس میں امور غیر متناہیہ بالفعل موجود ہوں۔ باقی رہ گئی دوسری منع اس کا یہ جواب نہیں ہوسکتا کیونکہ اس

منع میں امور غیر متناہیہ بالفعل ذہن میں حاصل ہوں اس کا انکار کیا گیا ہے۔

(میر زاہد) قولہ کالاشکال والاعداد المرتبۃ الخ اعلم الخ: پیچھے ماتن نے علم ازلی کا نام ہو تو اس کے رد پر دلیل دی تھی کہ

ذہن میں امور غیر متناہیہ کا حاصل ہونا لازم آتا ہے پھر امور غیر متناہیہ کی دو مثالیں دیں اشکال اور اعداد

اس پر ایک سوال ہوتا ہے میر زاہد صاحب نے اعلم سے اس کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ ماقبل میں

دو امور غیر متناہیہ کا ذکر آیا۔ ایک وہ امور غیر متناہیہ جو ہماری قوت میں ہیں وہ امور غیر متناہیہ لا تقف عند

حد اگر امور غیر متناہیہ بالفعل حاصل نہ ہوں تو

ہیں اور دوسرے امور غیر متناہیہ جو بالفعل موجود ہیں۔ اب اشکال اور اعداد اگر امور غیر متناہیہ لاتقف عند
حد کی مثالیں بناؤ اس وقت مثال ممثل لہ کے مطابق ہے کہ اشکال اور اعداد بھی امور غیر متناہیہ لاتقف
عند حد ہیں اور اگر امور غیر متناہیہ بالفعل موجود ہیں ان کی مثال بناؤ تو اس وقت مثال ممثل لہ کے
مطابق نہیں ہے کہ اشکال اور اعداد تو امور غیر متناہیہ لاتقف عند حد ہیں اور ممثل لہ امور غیر متناہیہ
وہ ہیں جو بالفعل موجود ہیں۔ اب غلام یحیی صاحب اس کا جواب دیتے ہیں کہ اعداد امور غیر متناہیہ لاتقف
عند حد ہوں یا امور غیر متناہیہ وہ ہوں جو بالفعل موجود ہیں دونوں صورتوں میں نفس جو اعداد کا ادراک کرے
گا وہ امور غیر متناہیہ یعنی لاتقف عند حد ہوگا کہ جو امور آ گئے نفس نے ان کا ادراک کر لیا لیکن آگے جو انتہا
میرزاہد نہیں ہے۔ والتحقیق الخ اب میر زاہد صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا مدار کیا اور اختلاف کیا ہے
اب اس اختلاف کو ذکر کرتے ہیں کہ بعض نے کہا کہ اعداد امور اعتباریہ انتزاعیہ ہیں خارج میں
صرف معدودات ہیں اعداد منتزع کے انتزاع پر موقوف ہیں کیونکہ انتزاعی کا وجود انتزاع سے پہلے منشا
کے وجود کا عین ہوتا ہے اور انتزاع کے بعد انتزاعی کا اپنا وجود ہوتا ہے لیکن وہ صرف ذہن میں ہوتا ہے
اور بعض نے کہا کہ اعداد امور عینیہ سے ہیں جو موجود فی الخارج ہیں۔ اب اگر پہلا مذہب لیں تو امور
غیر متناہیہ لاتقف عند حد ہوں گے اور اگر دوسرا مذہب لیں تو امور غیر متناہیہ وہ ہوں گے جو بالفعل
موجود ہیں۔ والحق ہو الاول الخ اب میر زاہد صاحب پہلے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں کہ پہلا مذہب حق ہے کہ
اعداد امور اعتباریہ انتزاعیہ سے ہیں اور امور غیر متناہیہ لاتقف عند حد ہیں لان العدد الخ اب
میر زاہد صاحب اس پر دو دلیلیں دیتے ہیں کہ اعداد امور اعتباریہ انتزاعیہ سے ہیں پہلی دلیل دی کہ
عدد ان امور سے ہے جو متکرر النوع ہوتے ہیں۔ کلی متکرر النوع وہ کلی ہوتی ہے جو اپنے آپ کو
بھی عارض ہوتی ہے۔ اپنے آپ پر بھی اس کا حمل ہوتا ہے اور اپنے افراد کو بھی یہ عارض ہوتی ہے اور
افراد پر بھی اس کا حمل ہوتا ہے مثلاً وجود کلی متکرر النوع ہے اس کا اپنے آپ پر حمل ہوتا ہے
ہم کہتے ہیں الوجود موجود اور افراد جو حصص ہوتے ہیں ان پر بھی اس کا حمل ہوتا ہے ہم کہتے
ہیں وجود زید موجود۔ اب دلیل دیتے ہیں صغری ہے عدد ان امور سے ہے جو متکرر النوع ہوتے
ہیں کبری ہے ہر وہ امر جو متکرر النوع ہے وہ امور اعتباریہ انتزاعیہ سے ہوتا ہے۔ نتیجہ آئے گا عدد

Date: __/__/20 Day: ______

(میر زاہد) امور اعتباریۃ انتزاعیۃ سے ہے۔ والا لو مرکب من الاحاد الخ اب میر زاہد صاحب اس پر دوسری
دلیل دیتے ہیں کہ عدد امور اعتباریۃ انتزاعیۃ سے ہے صغری ذکر کیا کہ عدد احاد سے مرکب ہے
ایک ہیں احاد اور ایک ہیں وحدات عدد احاد سے مرکب ہے وحدات سے مرکب نہیں ہے کیونکہ عدد
محمول ہوتا ہے معدودات پر اور اس کا جو حمل ہوتا ہے معدودات پر وہ حمل بالمواطاۃ ہوتا ہے۔
اب اگر عدد وحدات سے مرکب ہو تو اس وقت اس کا حمل معدودات پر حمل بالاشتقاق ہوگا کیونکہ
اس وقت یہ مبدء سے مرکب ہوگا حالانکہ عدد کا جو حمل ہے معدودات پر وہ حمل ~~بالطلب~~ بالمواطاۃ ہی
ہوتا ہے۔ اب دلیل ذکر کرتے ہیں قیاس مساواۃ سے قیاس مساوات میں جو پہلا نتیجہ آتا ہے وہ
ہمارا مطلب نہیں ہوتا پھر اس کو قیاس ثانی کا صغری بناتے ہیں کبری اور سے لاتے ہیں پھر جو نتیجہ آتا
ہے وہ ہمارا مطلب ہوتا ہے۔ اب صغری ذکر کیا العدد مرکب منہ الاحاد کبری ہے والاحاد لیست
بموجودۃ فی الخارج نتیجہ آئے گا العدد مرکب مما لیس بموجود فی الخارج پھر اس نتیجہ کو قیاس ثانی کا
صغری بنائیں گے کبری ہوگا کل مرکب مما لیس فی الخارج لیس بموجود فی الخارج نتیجہ آئے گا العدد لیس بموجود
فی الخارج۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ جب عدد خارج میں موجود نہیں ہے تو امور اعتباریۃ انتزاعیۃ سے ہے
والکلام الواقع الخ اب ایک سوال ہوتا ہے میر زاہد صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے
کہ شیخ کی کتاب ہے شفاء وہاں انہوں نے باب الالہیات میں ذکر کیا ہے کہ العدد لہ وجود فی الاشیاء
ووجود فی النفس اب سوال یہ ہے کہ آپ نے ثابت کیا کہ عدد خارج میں موجود نہیں ہے اور شیخ کی کلام
سے تو سمجھ آتا ہے کہ عدد کا وجود اشیاء میں ہے اور نفس میں بھی اس کا وجود ہے۔ میر زاہد صاحب
نے اس کا جواب دیا کہ لیس علی ظاہرہ شیخ کی کلام اپنے ظاہر پر نہیں ہے انہوں نے جو کہا ہے کہ اشیاء
میں عدد کا وجود ہے اس کا مطلب ہے کہ معدودات کے ضمن میں ہے نہ کہ اصلا اس کا وجود حقیقی
ہے اور نفس میں وجود ہے یہ تو مسلم ہے۔ ولیس قول من قال الخ اب میر زاہد بعض لوگوں کا رد کرتے
ہیں انہوں نے کہا کہ العدد لا وجود لہ الا فی النفس، نفس کا وجود صرف ذہن میں ہے میر زاہد نے
ان کا رد کیا کہ یہ عامی بندے کی بات ہے یہ ~~محصد~~ معتد بہ نہیں ہے کیونکہ انہوں نے عدد کے وجود
خارجی کی سرے سے نفی کی ہے حالانکہ عدد کا وجود خارجی معدودات کے ضمن میں ہوتا ہے۔ واما من قال الخ
احاد واحد کی جمع ہے واحد مشتق ہے اور وحدات وحدۃ کی جمع ہے اور وحدۃ مبدء اشتقاق ہے۔

اب میر زاہد صاحب حق مذہب ذکر کرتے ہیں کہ جنھوں نے کہا کہ عدد کا وجود معدودات سے مجرد نہیں ہے ہاں نفس میں عدد کا وجود معدودات سے مجرد ہے یہ مذہب حق ہے کیونکہ عدد خارج میں معدودات کے ضمن میں پایا جاتا ہے اس کا اپنا وجود حقیقی نہیں ہوتا ہاں نفس میں عدد کا اپنا وجود ہوتا ہے۔

(غلام یحیی) قولہ بالمعنی الاول الخ اذا انتزاع الامور الغیر المتناہیۃ الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ اگر اعداد امور اعتباریۃ انتزاعیۃ سے ہوں تو اس وقت غیر متناہی بمعنی الاول ہوگا یعنی غیر متناہی بمعنی لا تقف عند حد ہوگا۔ لیکن میر زاہد نے اس پر دلیل نہیں دی تھی اب غلام یحیی صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ اعداد اگر امور اعتباریۃ انتزاعیۃ سے ہوں تو اس وقت غیر متناہی بمعنی لا تقف عند حد ہوگا کیونکہ امور غیر متناہیہ کا انتزاع اسی وقت ہوگا جب ازمنۃ غیر متناہی ہوں کچھ کا انتزاع ایک زمانہ میں ہوگا جو بعد میں ہوں گے ان کا انتزاع بعد والے زمانہ میں ہوگا اس طرح سلسلہ چلتا جائے گا۔

〃 قولہ فعدم تناہیہا الخ قیل معناہ الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ اگر اعداد امور عینیۃ موجودۃ سے ہوں تو اس وقت غیر متناہی بمعنی ثانی ہوگا یعنی غیر متناہی بمعنی انہا موجودۃ بالفعل ہوگا اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے ذکر کیا کہ اگر اعداد امور عینیۃ موجودۃ سے ہوں تو اس وقت غیر متناہی موجود بالفعل مراد ہوگا اس سے پتہ چلتا ہے کہ اگر اعداد امور عینیۃ موجودۃ سے ہوں تو غیر متناہی لا تقف عند حد مراد نہیں ہوگا حالانکہ حوادثات یومیۃ امور عینیۃ موجودۃ ہیں اور ان میں تو غیر متناہی لا تقف عند حد ہے کہ کچھ آج کے دن حاصل ہوں گے بعد والے اگلے دن حاصل ہوں گے اسی طرح سلسلہ چلتا جائے گا حد رکے گی نہیں تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ وہ میر زاہد نے جو کہا ہے امور عینیۃ موجودۃ اس سے مراد امور عینیۃ موجودۃ ممکنۃ مراد ہیں لہذا غیر متناہی بمعنی اول یعنی لا تقف عند حد بھی ہو سکتا ہے اور غیر متناہی بمعنی ثانی یعنی موجود بالفعل بھی ہو سکتا ہے کیونکہ جس طرح امور انتزاعیۃ متعاقبہ ہوتے ہیں اس طرح امور عینیۃ موجودۃ بھی متعاقبۃ ہو سکتے ہیں

〃 ولا یبعد الخ اب غلام یحیی صاحب اس جواب کا رد کرتے ہیں کہ میر زاہد نے جو کہا ہے امور عینیۃ موجودۃ اس سے مراد بالفعل ہے بالامکان نہیں ہے ممکنۃ نہیں ہے لہذا اس وقت غیر متناہی بمعنی ثانی ہی ہوگا یعنی غیر متناہی موجود بالفعل ہی ہوگا کما لا یخفی آگے جو القدر دیا کہ یہ بات مخفی نہیں ہے۔

〃 ولم یبین الخ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ جب امور موجودۃ بھی متعاقبۃ ہو سکتے ہیں تو اس وقت امور کی تین اقسام ہوں گی۔ امور غیر متناہی لا تقف عند حد، امور غیر متناہی موجود بالفعل، امور غیر متناہی موجودۃ متعاقبۃ لیکن محشی نے تیسری قسم کو

Date: / /20 Day:

ذکر نہیں کیا. تو غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ میرزاہد نے تیسری قسم کو اس لیے ذکر نہیں کیا
کیونکہ امور عینیۃ موجودۃ متعاقبۃ اور امور انتزاعیۃ اعتباریۃ میں موافقت ہے جب امور انتزاعیۃ
(غلام یحییٰ) اعتباریۃ کا ذکر آ گیا تو امور عینیۃ موجودۃ متعاقبۃ کا ذکر بھی آ گیا علیحدہ ضرورت نہیں. قولہ والحق ھو الاول
فی الحاشیۃ فیہ تنبیہ علی عدم مطابقۃ المثال علی الممثل لہ اذ عدم تناھیہ الخ. پیچھے میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ
حق اول ہے یعنی اعداد امور اعتباریۃ انتزاعیۃ سے ہیں اور غیر متناہی بمعنی لا تقف عند حد ہے اور پھر
منہیۃ میں ذکر کیا کہ کہ والحق ھو الاول یہ عبارت اس پر تنبیہ ہے کہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے.
اس پر میرزاہد نے دلیل نہیں دی تھی اب غلام یحییٰ صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ مثال ممثل
لہ کے مطابق نہیں کیونکہ ممثل لہ میں غیر متناہی بمعنی ثانی ہے یعنی غیر متناہی موجودۃ بالفعل ہے کیونکہ
ہماری اصل بحث چل رہی ہے کہ علم از الۃ نہیں ہے کیونکہ اگر علم از الۃ ہو تو ذہن میں امور غیر متناہیۃ
کا موجود بالفعل ہونا لازم آتا ہے اور ہم نے غیر متناہی موجود بالفعل کو باطل کرنا ہے اور اگر مثال میں امور
غیر متناہی بمعنی الاول ہو یعنی امور غیر متناہی بمعنی لا تقف عند حد ہو تو پھر مثال کا کوئی فائدہ ہی نہیں ہے
کیونکہ امور غیر متناہی لا تقف عند حد باطل نہیں ہے. والتمثیل لنفس اللاتناہی الخ. اب غلام یحییٰ صاحب ایک
سوال کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ مثال لاتناہی مطلق کی بنا لو تو عام ہے کہ غیر متناہی
لا تقف عند حد ہو یا موجود بالفعل ہو. تو غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ اگر مثال مطلق غیر متناہی
کی بنائیں تو اس میں فائدہ کم ہے کیونکہ اس وقت اس کا انطباق ایک جزء پر تو ہوگا کہ امور غیر متناہی
لا تقف عند حد ہوں لیکن دوسری جزء پر انطباق نہیں ہوگا کہ امور غیر متناہی موجود بالفعل ہوں. قولہ
لان العدد من الامور الخ. لان العشرۃ مثلا تصدق علی نفسہا فیقال عشرۃ عشرۃ وکذا عشرۃ عشرات یعنی
ان العشرۃ الخ. پیچھے میرزاہد نے اس پر دلیل دی کہ اعداد امور انتزاعیۃ سے ہیں کیونکہ اعداد ان امور سے
ہیں جو متکرر النوع ہوتے ہیں پھر منہیۃ میں اس پر دلیل دی تھی کہ اعداد کل متکرر النوع ہیں کیونکہ عشرۃ کا حمل
اپنی آپ پر بھی ہوتا ہے جب یہ اپنی حقیقت کا عین ہو اور اس کا حمل حصہ پر بھی ہوتا ہے جیسے کیا
جاتا ہے عشرۃ عشرۃ اور عشرۃ عشرات. اب غلام یحییٰ صاحب ذکر کرتے ہیں کہ عشرۃ کل متکرر النوع ہے
یہاں دو حمل ہوں گے. حمل بالمواطاۃ بھی ہوگا اور حمل بالاشتقاق بھی ہوگا اب عشرۃ ایک نوع ہے اس کے

Date: __/__/20 Day: ______

کئی افراد ہیں مثلا عشرۃ رجال اور عشرات رجال کیونکہ کلی جس طرح ایک فرد پر سچی آتی ہے اسی طرح
کثیرین پر بھی سچی آتی ہے اور ان کی طرف اضافۃ کرنا بھی درست ہے مثلا عشرۃ عشرۃ رجال بھی کہہ
سکتے ہیں اور عشرۃ عشرات رجال بھی کہہ سکتے ہیں اور اسی طرح حمل بالمواطاۃ بھی ہوگا اور حمل بالاشتقاق بھی ہوگا
اس کی اور مثال بھی دے سکتے ہیں مثلا وجود یہ کلی ہے اس کا اپنے آپ پر بھی حمل ہوتا ہے اور حصہ پر بھی حمل
ہوتا ہے مثلا کہتے ہیں وجود الوجود وجود یہ حمل بالاشتقاق ہے اور جب وجود کلی کی اس کی طرف اضافت
کریں گے تو یہ حصہ بن جائے گا اس پر بھی وجود کا حمل ہوگا لیکن یہ حمل بالاشتقاق ہوگا مثلا وجود وجود الوجود
ذو وجود لکن ان عشرۃ رجال الخ یہ پیچھے ذکر کیا کہ عشرۃ کلی کی اضافت ایک فرد کی طرف بھی کر سکتے ہیں اور کثیرین (غلام یحیی)
کی طرف بھی کر سکتے ہیں یہ مابہ الاشتراک تھا اب مابہ الامتیاز ذکر کرتے ہیں کہ عشرۃ رجال کی طرف عشرۃ کی
اضافت باعتبار اجزاء اور احاد کے ہے لہذا عشرۃ عشرۃ رجال کا معنی ہوگا عشرۃ احاد ما عشرۃ رجال باقی عشرات رجال
کی طرف اضافت باعتبار احاد کے نہیں ہے بلکہ باعتبار عشرات کے ہے لہذا عشرۃ عشرات رجال کا معنی ہوگا کہ
عشرات رجال میں سے ہر ایک فرد ~~عشرۃ~~ یعنی عشرۃ ذو عشرۃ ہے۔ فالعشرۃ اذا اخذ الخ اب غلام یحیی صاحب "
نتیجہ ذکر کرتے ہیں کہ جب عشرۃ سے مراد من حیث ھو ھو لیں گے اس وقت اس احکا کا حمل عشرۃ رجال اور
عشرات رجال پر بالمواطاۃ ہوگا اور اس وقت یہ اپنی حقیقت کا عین ہوگا مثلا عشرۃ رجال عشرۃ، عشرات رجال عشرۃ
اور جب عشرۃ اس حیثیت سے مراد ہوگا کہ اس کی اضافت ہے اس وقت اس کا حمل عشرۃ رجال اور عشرات رجال
پر بالاشتقاق ہوگا اور یہ اپنی حقیقت سے خارج ہوگا مثلا عشرۃ عشرۃ رجال ذو عشرۃ اور عشرۃ عشرات رجال
ذو عشرۃ لہذا اس وقت لازم آئے گا کہ عشرۃ کلی متکرر النوع ہے اس کا جو فرد بھی فرض کیا جائے کہ
وہ موجود ہے اس پر حمل بالمواطاۃ بھی ہوگا اور حمل بالاشتقاق بھی ہوگا اگر یہ حیثیت لیں کہ عشرۃ اپنے فرد کی
حقیقت کا عین ہے تو اس وقت حمل ~~بالاشتقاق~~ بالمواطاۃ اور اگر یہ حیثیت لیں کہ عشرۃ اپنی فرد کی حقیقت سے
خارج ہے اور اس کو عارض ہے تو اس وقت حمل بالمواطاۃ ہوگا کما فی حاشیۃ الحاشیۃ الخ اب غلام یحیی صاحب "
حوالہ دیتے ہیں کہ حاشیۃ الحاشیۃ میں بھی اسی طرح ذکر کیا گیا ہے تو اس کو سمجھیں یہ دقیق مسئلہ ہے۔ قولہ
فی الحاشیۃ کل ما یتکرر نوعہ ای نوعہ الاضافی پیچھے منہیہ میں میر زاہد نے ذکر کیا تھا ہر وہ کلی جو متکرر النوع ہے "
اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ صرف نوع متکرر

Date: / /20 Day:

نہیں ہوتی بلکہ جنس بھی متکرر ہوتی ہے محشی نے صرف نوع کیا ہے تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ نوع سے
مراد نوع اضافی ہے۔ نوع اضافی نوع حقیقی کو بھی شامل ہے اور جنس کو بھی شامل ہے۔ پھر سوال ہو گیا کہ
صرف نوع اور جنس متکرر نہیں ہوتیں بلکہ فصل بھی متکرر ہوتی ہے مثلاً ناطق تو غلام یحیی صاحب نے اس کا
(غلام یحیی) جواب دیا کہ بل اعم منہ بلکہ نوع اضافی سے بھی اعم ہے۔ پھر سوال ہو گیا کہ خاصہ اور عرض عام تو متکرر
نہیں ہوتے مثلاً ضاحک اور ماشی اگر نوع اضافی سے بھی اعم کر دئے گئے تو خاصہ اور عرض عام بھی شامل ہو جائیں گے
تو غلام یحیی صاحب نے حیث لا یتجاوز الذاتی سے اس کا جواب دیا کہ اتنا بھی اعم نہیں ہے کہ خاصہ اور عرض
عام بھی شامل ہو جائیں عموم اس حیثیت سے ہے کہ کلی ذاتی سے تجاوز نہ کرے اب کلی ذاتی تین ہیں نوع،
جنس، فصل اس وقت خاصہ اور عرض عام شامل نہیں ہوں گے۔ الان کل ما یتکرر جنسہ سے غلام یحیی صاحب
اس پر دلیل دیتے ہیں کہ عموم اس حیثیت سے ہے کہ کلی ذاتی سے تجاوز نہ کرے کیونکہ ہر وہ جو متکرر الجنس
ہو اگر چہ جنس عالی ہو وہ بھی امر اعتباری ہے دلیل پیچھے میر زاہد میں گزر چکی ہے کہ اگر امر اعتباری
نہ ہو تو پھر امر وجودی ہوگا اس وقت امور عینیۃ میں تسلسل لازم آئے گا اور امور عینیۃ میں تسلسل باطل
ہے۔ بخلاف ما یتکرر عرضہ الخ باقی رہ گئی کلی عرض اس کے بارے میں غلام یحیی صاحب نے ذکر کیا کہ وہ
بھی متکرر تو ہے کہ اپنے افراد میں دو مرتبہ متحقق ہوتا ہے ایک مرتبہ حمل بالمواطاۃ ہوگا اور ایک مرتبہ
حمل بالاشتقاق ہوگا جیسا کہ وجود لیکن یہ امر اعتباری نہیں ہے یہ جائز ہے کہ امر عینی ہو کیونکہ اس کے
افراد مختلف ہوتے ہیں بعض ذہن میں ہوتے ہیں بعض خارج میں ہوتے ہیں اب وجود امر عینی ہو
تو یہ فرابی لازم نہیں آتی کہ امور عینیۃ میں تسلسل لازم آئے اور وہ باطل ہو۔ کالوجود علی تقدیر عرضیتہ الخ
وجود کے ساتھ غلام یحیی صاحب نے علی التقدیر عرضیتہ یہ عبارت اس لیے ذکر کی کہ وجود کے دو معانی ہیں ایک
ہے معنی مصدری انتزاعی اور دوسرا ہے ما بہ الموجودیۃ اور یہاں معنی مصدری انتزاعی مراد ہے۔ فافہم
بس تو اس میں فہم کر۔ قولہ فیما ~~[illegible]~~ وتارۃ وصفا عارضا الی لہ اضافتہ الخ پیچھے میر زاہد صاحب نے
منہیۃ میں ذکر کیا تھا کہ کلی متکرر النوع گاہے اپنی حقیقت کا عین ہوگی اور گاہے وصف عارض ہوگی۔
لیکن میر زاہد نے یہ ذکر نہیں کیا تھا کہ کب وصف عارض ہوگی۔ اب غلام یحیی صاحب وہ ذکر کرتے ہیں کہ
کلی متکرر النوع وصف عارض ہوگی فرد کی طرف اضافت کرو اس وقت یہ حصہ ہوگا۔ فرد سے خارج ہوگا

(غلام یحیی) اور اس کو عارض ہوگا۔ واما کونہ عین حقیقتہ الخ باقی رہ گیا کہ یہ اپنی حقیقت کا عین کب ہوگی تو غلام یحیی صاحب
نے وہ بھی ذکر کر دیا کہ جب کلی من حیث ھو ھو مراد ہوگی اس وقت اپنی حقیقت کا عین ہوگی۔ لہذا
کلی کی ذاتیۃ اور عرضیۃ ایک اعتبار سے نہیں ہے بلکہ دو جدا اعتباروں سے ہے اور اس میں کوئی عیب نہیں
ہے۔ کوجود زید اب غلام یحیی صاحب کلی متکرر النوع کی مثال دیتے ہیں جیسے وجود زید اب اگر وجود من
حیث ھو ھو مراد لیں تو یہ اپنی حقیقت کا عین ہے اور اگر من حیث الاضافۃ مراد لیں تو اس وقت یہ
فرد سے خارج ہوگا اور اس کو عارض ہوگا مثلاً وجود وجود زید ہے کخروج جزء الاضافۃ عنہ الخ اب اس پر دلیل
دیتے ہیں کہ وجود جب من حیث الاضافۃ ہو تو یہ فرد سے خارج ہوگا اور اس کو عارض ہوگا کیونکہ وجود کی
اضافۃ جو وجود زید کی طرف ہے وہ خارج ہے اگرچہ جو وجود کی اضافت زید کی طرف ہے وہ داخل ہے
فافھم تو اس میں فہم کر۔ قولہ فیما کالقدم فانہ لو وجد فرد منہ الخ پیچھے منہیۃ میں میر زاھد نے ذکر کیا تھا کہ
ہر کلی متکرر النوع کے لیے امر اعتباری ہونا ضروری ہے اگر امر اعتباری نہ ہوئی تو امور موجودۃ میں تسلسل لازم
آئے گا پھر آگے اس کی مثال دی تھی کالقدم یہ قدم کلی متکرر النوع کی مثال ہے میر زاھد نے اس پر دلیل نہیں دی تھی
اب غلام یحیی صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ اگر قدم کا کوئی فرد پایا گیا تو وہ قدم کے ساتھ متصف ہوگا مثلاً قدم کا فرد ہے
قدم زید یہ قدم کے ساتھ متصف ہوگا دو مرتبہ ایک مرتبہ حمل بالمواطاۃ اور دوسری مرتبہ حمل بالاشتقاق ہوگا حمل
بالمواطاۃ کی مثال قدم زید قدم حمل بالاشتقاق کی مثال قدم قدم زید ذو قدم فان حدوثہ الخ اب اس پر دلیل ہیں کہ اگر قدم
کا کوئی فرد پایا گیا تو وہ قدم کے ساتھ متصف ہوگا کیونکہ اگر قدم کے ساتھ متصف نہ ہو تو وہ عدم قدم یعنی حدوث
کے ساتھ متصف ہوگا اگر حدوث کے ساتھ بھی متصف نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا تو جب فرد حدوث
یہ محال ہے کیونکہ
کے ساتھ متصف ہوگا تو موصوف بھی حدوث کے ساتھ متصف ہوگا اس وقت اجتماع نقیضین لازم آئے گا
کیونکہ پہلے موصوف قدم ہے اب حدوث کے ساتھ متصف ہونا لازم آیا ہے۔ وقس علیہ الباقی غلام یحیی صاحب
فرماتے ہیں کہ باقی امثلۃ کو اسی پر قیاس کر لو۔ قولہ فیما فان الامکان الخ یعنی ان الامکان مثلا الخ پیچھے میر زاھد
نے منہیۃ میں اس پر دلیل دی تھی کہ اگر کلی متکرر النوع امر اعتباری نہ ہوئی تو امور موجودۃ میں تسلسل لازم آئے گا اب
غلام یحیی صاحب دلیل کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ دعوی کی نقیض نکال کر اس کو مقدم بناتے ہیں پھر تالی ذکر کریں
گے جب تالی باطل ہوگی تو مقدم بھی باطل ہو جائے گا تو دلیل یہ ہے کہ اگر امکان امر اعتباری نہ ہو بلکہ موجود فی الخارج

پھر تو یہ خارج میں امکان کے ساتھ متصف ہوگا کیونکہ امکان کلی متکرر النوع ہے اور کلی متکرر النوع کا اپنے آپ پر بھی حمل ہوتا ہے اور حصص پر بھی ہوتا ہے۔ پھر یہ امکان بھی موجود فی الخارج ہوگا اور امکان کے ساتھ متصف ہوگا پھر وہ امکان بھی خارج میں موجود ہوگا اور امکان کے ساتھ متصف ہوگا اسی طرح سلسلہ لاالی نہایۃ چلتا جائے گا اور امور عینیہ میں تسلسل لازم آئے گا۔ (غلام یحیی) قولہ والانہ مرکب من الاحاد الخ دلیل علیہ الخ پیچھے میر زاہد نے اس پر دوسری دلیل دی تھی کہ عدد امور اعتباریۃ انتزاعیۃ سے ہے کیونکہ عدد احاد سے مرکب ہے۔ اب علامہ یحیی صاحب اس پر دلیل ذکر کرتے ہیں کہ عدد احاد سے مرکب ہے۔ اصل میں عدد کی تعریف میں اختلاف ہے بعض نے عدد کی تعریف کی کہ مجموع حاشیتین کے نصف کو عدد کہتے ہیں ان کے نزدیک ایک عدد نہیں ہے بلکہ عدد دو سے شروع ہوتا ہے اور دیگر بعض نے عدد کی تعریف کی جو شمار میں آئے ان کے نزدیک ایک بھی عدد ہے۔ تو علامہ یحیی صاحب نے اس پر دلیل دی کہ عدد احاد سے مرکب ہے اس پر دلیل خلاصۃ الحساب کی عبارت ہے صاحب خلاصۃ نے ذکر کیا والحق انہ ای الواحد لیس بعدد وان تالف منہ الاعداد حق بات یہی ہے کہ واحد عدد نہیں ہے اگرچہ اعداد اس سے مرکب ہوتے ہیں تو جب اعداد واحد سے مرکب ہوتے ہیں اور وہ خود عدد نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ عدد احاد سے مرکب ہے نہ کہ اعداد سے۔ قولہ والعدد محمول الخ لاتحادہ مع المعدود فی الوجود پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ عدد احاد سے مرکب ہے وحدات سے نہیں آگے دلیل دی کہ عدد معدود پر بالمواطاۃ محمول ہوتا ہے اور اگر کہیں کہ عدد وحدات سے مرکب ہے تو وحدات کا حمل تو معدود پر بالاشتقاق ہوتا ہے۔ اب علامہ یحیی صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ عدد معدود پر بالمواطاۃ محمول ہوتا ہے کیونکہ حمل کے لیے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول کے مفہوم میں تغایر ہو اور وجود میں اتحاد ہو اب یہاں عدد اور معدود کے مفہوم میں تغایر ہے اور وجود میں اتحاد ہے اس لیے عدد کا معدود پر حمل بالمواطاۃ ہے۔ کاتحاد المشتقات مع موصوفاتھا اب علامہ یحیی صاحب بطور دلیل ایک مثال ذکر کرتے ہیں کہ عدد معدود کے ساتھ وجود میں متحد ہے جس طرح مشتقات کا اپنے موصوفات کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے مثلا زید قائم قائم کا حمل ہے زید پر اور ان کے وجود میں اتحاد ہے جو زید ہے وہی قائم ہے جو قائم ہے وہی زید ہے۔ والتباین بین المقولات الخ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے ~~جس~~ علامہ یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا عدد کا معدود پر حمل بالمواطاۃ ہے یہ درست نہیں کیونکہ عدد مقولۃ کم سے ہے

Date: __/__/20 Day: ______

بچے الجالخمتہ

اور معدود مقولۃ جوہر سے بھی ہوتا ہے اس کے علاوہ بھی ہوتا ہے اور حمل بالمواطاۃ کے لیے ضروری ہے کہ مقولوں میں اتحاد ہو لہذا عدد کا معدود پر حمل بالمواطاۃ نہیں ہوگا تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ مقولات میں تباین حمل بالمواطاۃ کے منافی نہیں ہے کیونکہ اتحاد سے مراد مطلقاً اتحاد ہے خواہ بالذات ہو یا بالعرض جواب۔ مقولات میں تباین اس بات کے منافی نہیں ہے کہ ایک شئ کا صدق بالعرض ہو اس شئ پر جس پر دوسری شئ کا صدق بالذات ہے آگے حوالہ دیا کہ کما صرح به بعض الاذکیاء بعض الاذکیاء نے بھی اس پر تصریح کی ہے کہ مقولات میں تباین اس بات کے منافی نہیں ہے کہ ایک شئ کا صدق بالعرض ہو اس شئ پر جس شئ پر دوسری شئ کا صدق بالذات ہے۔ والوحدات سواء اعتبر فیها الخ (غلام یحیی)

اب غلام یحیی صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ عدد وحدات سے مرکب نہیں کیونکہ وحدات کے ساتھ جز صوری کا اعتبار کرو یا نہ کرو وہ اس صفت پر نہیں ہیں یعنی ان کا معدود کے ساتھ اتحاد نہیں ہے لہذا جو غیر محمول ہے وہ غیر محمول ہے یعنی وحدات جو غیر محمول ہیں ان کا حمل معدود پر نہیں ہوتا ہے یہ غیر ہیں اس کا جس کا معدود پر حمل ہوتا ہے اور وہ عدد ہے یعنی وحدات عدد کا غیر ہیں۔

قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنی اعتباری پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ واحد من حیث هو واحد خارج میں موجود نہیں ہے اب غلام یحیی صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کیونکہ واحد مشتق ہے اور مشتق میں تین چیزیں ہوتی ہیں نسبت، حدث، زمان ان میں سے نسبت غیر مستقل ہے اعتباری شئ ہے تو مجموعہ بھی اعتباری ہوگا یعنی واحد اعتباری ہوگا خارج میں موجود نہیں ہوگا۔ قوله لیس على ظاهره الخ حیث الا لوجود له فی الاشیاء الخ پیچھے میر زاہد نے ایک سوال کا جواب دیا تھا سوال یہ ہوا تھا کہ آپ نے کہا کہ عدد کا وجود ذہن میں ہے خارج میں نہیں ہے حالانکہ شیخ نے الھیات الشفاء میں ذکر کیا ہے العدد له وجود فی الاشیاء ووجود فی النفس اشیاء کا نفس کے ساتھ مقابلہ دیا اس سے پتہ چلتا ہے کہ عدد کا وجود خارج میں بھی ہے تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ شیخ کی کلام اپنے ظاہر پر نہیں اب غلام یحیی صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ شیخ کی کلام اپنے ظاہر پر نہیں ہے ظاہر تو یہ ہے کہ وجود فی الاشیاء کا مقابلہ دیا ہے وجود فی النفس کے ساتھ اس سے سمجھ آتا ہے کہ عدد کا وجود خارج میں بھی ہے تو غلام یحیی صاحب نے دلیل دی کہ شیخ کی کلام ظاہر پر نہیں ہے کیونکہ شیخ کا وجود فی الاشیاء سے مراد وجود نفس الامری ہے اور

Date: __/__/20 Day: ______

نفس الامری بھی اعداد کے مناشی کے ساتھ اور مناشی معدود ات ہیں فقط وجود خارجی لغیر المناشی مراد نہیں ہے یعنی عدد کا وجود خارج میں ہوگا لیکن مناشی کے وجود کے ساتھ ہوگا فقط اس کا اپنا وجود خارج میں نہیں ہوگا جس طرح الاشیاء کے النفس کے ساتھ مقابلہ سے سمجھ آیا ہے۔ (غلام یحییٰ) قولہ شئ یعتد بہ الا اذا الخ پیچھے میرزاہد نے بعض لوگوں کا رد کیا تھا انہوں نے کہا کہ عدد کا وجود صرف نفس میں ہے تو میرزاہد نے کہا کہ یہ قول معتد بہ نہیں ہے۔ اب غلام یحییٰ صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ یہ قول معتد بہ نہیں کیونکہ اس سے سمجھ آیا ہے کہ عدد مطلقا خارج میں موجود نہیں ہے حالانکہ عدد کا وجود خارج میں اپنے مناشی کے ساتھ ہوتا ہے۔

(میرزاہد) قولہ وتلک الامور الخ ای اعدام تلک الامور الخ پیچھے ماتن نے ذکر کیا تھا کہ اگر علم ازلی کا نام ہو تو امور غیر متناہیہ کا ذہن میں موجود ہونا لازم آئے گا پھر اس پر مثال دے جیسے اعداد اور اشکال یہ امور ہمارے ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اور مترتبہ موجود ہوتے ہیں پھر ترتب پر دلیل دی کہ عدد اکثر یہ مستلزم ہے عدد اقل کو تو عدم اقل یہ مستلزم ہوگا عدم اکثر کو اس دلیل پر اعتراض ہوا کہ آپ نے دلیل میں ذکر کیا کہ عدم اقل مستلزم ہے عدم اکثر کو یہ دلیل آپ نے عدمی ذکر کی اور دعوی تو وجودی تھا کہ یہ امور ہمارے ذہن میں مترتب موجود ہیں اور دلیل دعوی کے مطابق ہوتی ہے لہذا دلیل کا یہ مقدمہ لغو ہے دلیل کے صرف اتنا کافی ہے کہ عدد اکثر مستلزم ہے عدد اقل کو تو میرزاہد نے اس سوال کا جواب دیا کہ یہاں حذف مضاف ہے دعوی میں بھی عدم موجود ہے اصل عبارت یہ ہے اعدام تلک الامور اس وقت ان امور میں ترتیب باعتبار اعدام متاخرہ کے ہوگی کہ ذہن میں پہلے امور غیر متناہیہ حاصل ہوں گے ایک علم آئے گا تو ایک امر زائل ہوگا دوسرا علم آئے گا تو دوسرا امر زائل ہوگا اس طرح سلسلہ چلتا جائے گا اور ان میں ترتیب آتی جائے گی۔ قولہ لانہ لما کان الخ لا یخفی علیک ان الترتیب الخ پیچھے ماتن نے ترتیب پر دلیل دی تھی کہ عدد اکثر یہ مستلزم ہے عدد اقل کو اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے میرزاہد صاحب نے اس کا دو وجہ سے جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ ترتیب تقدم تاخر ذاتی سے بھی حاصل ہوتی ہے تقدم تاخر وضعی سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ تقدم تاخر ذاتی یہ ہوتا ہے کہ مقدم کی ذات متاخر سے مقدم ہوتی ہے اور تقدم تاخر وضعی یہ ہوتا ہے ایک مبدء فرض کریں تو جو اس مبدء سے

قریب ہوگا وہ مقدم ہوگا اور جو اس مبدء سے بعید ہوگا متاخر ہوگا تقدم تاخر زمانی کی مثال جیسے علت
اور معلول علت پہلے ہوتی ہے اور معلول بعد میں ہوتا ہے اس سے ترتیب حاصل ہوتی ہے تقدم تاخر
وضعی کی مثال جیسے اجسام اور مقادیر میں ترتیب ہوتی ہے۔ اسی طرح لازمیۃ اور ملزومیۃ سے بھی ترتیب
حاصل ہوتی ہے کہ ملزوم پہلے ہوتا ہے اور لازم بعد میں ہوتا ہے اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے جو ترتیب
پر دلیل دی وہ لازم اور ملزوم کو لے کر دی علت اور معلول کو لے کر کیوں نہیں دی حالانکہ علت اور معلول کو
لے کر بھی دلیل دے سکتے تھے کہ اقل جزء ہے اکثر کی تو وجود اقل علت ہے وجود اکثر کی اب عدمی کی
دلیل نہیں ہوتی لیکن وجودی کی علت کا عدم عدمی کی علت بنتا ہے تو عدم اقل علت ہوگا عدم اکثر کی لہذا
(میرزاہد) علت اور معلول کو لے کر بھی ترتیب ثابت ہوگی لوجھین الاول الخ تو میرزاہد نے اس کا ذکر کیا کہ علت
اور معلول کو لے کر ماتن نے ترتیب پر دلیل اس لیے نہیں دی کیونکہ یہ دو وجہ سے باطل ہے پہلی وجہ
یہ ہے اگر علت اور معلول کو لے کر ترتیب پر دلیل دیں تو ابتداء میں کہیں گے کہ اقل جزء ہے اکثر کی اس سے
یہ لازم آتا ہے کہ عدد اعداد سے مرکب ہے حالانکہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے جیسا کہ اپنی جگہ پر
اس کی تحقیق موجود ہے۔ قال بعض المحققین الخ یہاں محقق دوانی نے ایک سوال کیا ہے میرزاہد اس
کو ذکر کرتا ہے پھر اس کا جواب دے گا اقول سے۔ محقق دوانی نے کہا کہ آپ نے ذکر کیا کہ عدد اعداد سے
مرکب نہیں ہے یہ حکم اس وقت تو صحیح ہے جب حیثیت وحدانیۃ کو عدد کی جزء صوری بنائیں کہ
وحدات کو حیثیت وحدانی لگی ہوئی ہے اور عدد ان وحدات مع حیثیت وحدانی سے مرکب ہے اس وقت
کہہ سکتے ہیں کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے لیکن اگر حیثیت وحدانی کو جزء صوری نہ بنائیں تو اس وقت
یہ حکم لگانا صحیح نہیں کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے کیونکہ جب حیثیت وحدانی نہیں لگی ہوگی تو پیچھے محض
وحدات رہ جائیں گی اور وحدات کا عدد میں دخول بعینہ اعداد کا دخول ہے لہذا اس وقت یہ
کہنا درست نہیں کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے۔ اقول وباللہ التوفیق الخ اب میرزاہد صاحب محقق
دوانی کا رد کرتے ہیں کہ اگر حیثیت وحدانی کو عدد کی جزء صوری نہ بنائیں پھر بھی کہہ سکتے ہیں کہ عدد اعداد
سے مرکب نہیں ہے پھر آپ کا اعتراض ہوگا کہ وحدات کا عدد میں دخول بعینہ اعداد کا دخول ہے اس کا
جواب یہ ہے کہ حیثیت وحدانی جب عدد کی جزء صوری نہ ہو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ پیچھے محض وحدات

رہ جائیں اور وحدات کا دخول بعینہ اعداد کا دخول ہو بلکہ اس وقت حیثیت وحدانی وحدات کو عارض

(میر زاہد) ہوگی اور وحدات معروضہ ہوں گی۔ آگے اس پر دلیل دی ضرورۃ ان العدد الخ سے کہ حیثیت وحدانی

وحدات کو عارض ہوگی کیونکہ عدد حقیقۃ محصلۃ ہے اور شئی مرکب واحد ہے۔ اور اگر وحدات کو حیثیت

وحدانی عارض نہیں کرتے تو پھر کثرت محضۃ رہ جاتی جاتی اور اس سے حقیقۃ محصلۃ نہیں حاصل

ہو سکتی۔ و دخولہا العدد الخ اب ایک سوال ہوتا ہے میر زاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ

ہوتا ہے کہ محقق دوانی نے جو کہا ہے کہ وحدات کا دخول بعینہ اعداد کا دخول ہے ان وحدات سے

مراد وہ وحدات ہیں جن کو حیثیت وحدانی عارض ہے لہٰذا وحدات کا دخول بعینہ اعداد کا دخول

ہوگا تو یہ حکم لگانا درست نہیں کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے۔ تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا

کہ وحدات کا دخول عدد میں مطلقاً اس کو مستلزم نہیں ہے کہ وحدات اس حیثیت سے داخل ہوں

کہ حیثیت وحدانی ان کو عارض ہے۔ جیسا کہ اس پر فطرۃ سلیمۃ اور قریحۃ مستقیمۃ بھی گواہی دیتی ہے۔

کیف وحینئذ الخ اب میر زاہد صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ مطلقاً وحدات کا دخول عدد میں

اس کو مستلزم نہیں ہے کہ وحدات مع الحیثیۃ داخل ہیں کیونکہ اگر مطلقاً وحدات کا عدد میں دخول

وحدات مع الحیثیۃ کو مستلزم ہو تو تین خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی یہ ہے یلزم دخول الوحدۃ الخ

وحدۃ کا عدد میں دو مرتبہ دخول لازم آئے گا ایک مرتبہ علی الانفراد جب حیثیت کا اعتبار نہیں

ہوگا دوسری مرتبہ مجموعے کے ضمن میں جب حیثیت کا اعتبار ہوگا۔ ویلزم ترکب العدد الخ اب

میر زاہد صاحب دوسری خرابی ذکر کرتے ہیں کہ اگر کہو کہ مطلقاً وحدات کا عدد میں دخول وحدات

مع الحیثیۃ کو مستلزم ہے تو عدد کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا مثلاً تین کا عدد

لیتے ہیں اس کا امور غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ ثلاثۃ میں تین وحدات ہیں ان

سے تین مجموعے بنیں گے۔ پہلا مجموعۃ بنے گا ایک اور دو سے دوسرا مجموعۃ دو اور تین سے اور

تیسرا مجموعۃ بنے گا ایک اور تین سے یہ تین مجموعے بنیں گے اور ان کو حیثیت وحدانی عارض ہوگی پھر

ان تین مجموعات سے مزید تین مجموعات بنیں گے۔ پہلا مجموعۃ بنے گا مجموع اول اور ثانی سے دوسرا

مجموعۃ بنے گا مجموعۃ ثانی اور ثالث سے تیسرا مجموعۃ بنے گا مجموع اول اور ثالث سے اسی طرح

علی ھٰذا چہ جائیکہ وحدات کا دخول بعینہ اعداد کا دخول ہو

ان مجموعات سے آگے مجموعے بنیں گے اور سلسلہ چلتا جائے گا اور تین کا امور
غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ مع انا نتصور الخ اب میرزا احمد صاحب تبری
فرمان ذکر کرتے ہیں کہ جب ہم تین کو دیکھتے ہیں تو ذہن میں تین وحدات جاتی ہیں مجموع
وحدتین کا تصور نہیں جاتا چہ جائیکہ ہم یہ کہیں کہ ثلثہ امور غیر متناہیہ سے مرکب ہے۔ بل نقول علی التقدیر
اب میرزا احمد صاحب محقق دوانی پر اعتراض وارد کرتے ہیں کہ اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ
عدد محض وحدات سے مرکب ہے پھر بھی
یہ لازم نہیں آتا کہ عدد اعداد سے مرکب ہے مثلا ہم چھ کا عدد لیتے ہیں تو وحدات کا دخول چھ
مرتبے عدد میں ہوگا جس طرح تامل صادق اس پر دلالت کرتا ہے اور اگر عدد اعداد سے مرکب ہو تو عدد
کا دخول دو مرتبہ ہوگا مثلا چھ میں تین اور تین کا دخول ہوگا یا چار اور دو کا دخول ہوگا یا پانچ اور ایک
کا دخول ہوگا۔ اور کل واحد واحد اور وحدات بدون الہیئۃ الوحدانیۃ فرق واضح ہے کسی پر مخفی نہیں ہے۔
وبما حققنا یظهر لک الخ اب ذکر کرتے ہیں کہ میرزا احمد نے جو تحقیق کی اس سے محقق دوانی کا رد ہوگیا
اور محقق دوانی نے ایک مسئلہ متفرع کیا تھا اس کا بھی رد ہوگیا میرزا احمد نے تحقیق یہی کی ہے کہ حیثیت
وحدانی اگر عدد کی جزء صوری نہ ہو تو وہ وحدات کو عارض ہوگی تو وحدات کا دخول بعینہ اعداد کا دخول
نہیں ہوگا اور عدد اقل عدد اکثر کی جزء نہیں بنے گا تو عدد اقل اور عدد اکثر میں ترتیب علیۃ ومعلولیۃ
سے نہیں ہوگی بلکہ لازمیۃ اور ملزومیۃ سے ہوگی اس تحقیق سے محقق دوانی نے جو مسئلہ متفرع کیا تھا
اس کا بھی رد ہوگیا محقق دوانی نے ذکر کیا کہ امور غیر متناہیۃ میں ترتیب علت اور معلول بنا کر بھی ثابت کرسکتے
ہیں وہ اس طرح کہ دانوں کا ایک ڈھیر پڑا ہوا ہے یہ مجموع ہے ہم اس سے ایک دانہ اٹھاتے ہیں۔
پیچھے جو باقی ہوگا وہ مجموع ثانی ہوگا تو مجموع اول مجموع ثانی پر موقوف ہے پھر مجموع ثانی سے ہم ایک اور
دانہ اٹھاتے ہیں تو باقی ہوگا وہ مجموع ثالث ہوگا اور مجموع ثانی ثالث پر موقوف ہے اسی طرح سلسلہ
چلتا جائے گا اور امور غیر متناہیۃ میں ترتیب ثابت ہو جائے گی الا تم سواء کان الخ اب میرزا احمد صاحب
محقق دوانی کا رد کرتے ہیں کہ محقق دوانی نے جو کہا فہو تام نہیں ہے آگے کہا ہے کہ حیثیت وحدانی کو عدد کی
جزء صوری بناؤ یا نہ بناؤ۔ نعم لو قال الخ اب میرزا احمد ذکر فرماتے ہیں کہ ہاں اگر اس طرح کہو کہ مجموع اول

مستلزم ہے مجموعہ ثانی کو اور مجموعہ ثانی مستلزم ہے مجموعہ ثالث کو اسی طرح سلسلہ آگے چلتا جائے گا اور امور
غیر متناہیہ میں ترتیب آجائے گی یہ صحیح ہے اس سے ماتن کی بات ثابت ہوتی ہے کہ اعداد میں ترتیب لازمیۃ
(میرزاہد) اور ملزومیۃ والی ہے لانہ اذا تحقق مجموع احاد العشرۃ الخ اب میرزاہد صاحب مثال بطور دیتے ہیں کہ
اگر یہ کہو کہ مجموعہ اول مجموعہ ثانی کو مستلزم ہے اور مجموعہ ثانی مجموعہ ثالث کو مستلزم ہے یہ صحیح ہے کیونکہ
مثلاً جب دس کا عدد پایا جائے گا اور اس کے تمام احاد پائے جائیں گے تو پانچ کے احاد بھی آجائیں گے
اور پانچ کا مجموعہ بھی آجائے گا۔ والوجہ الثانی الخ۔ پیچھے میرزاہد نے ~~ایک دلیل~~ ذکر کیا تھا کہ اعداد
میں ترتیب علیۃ معلولیۃ والی نہیں ہے اگر اعداد میں ترتیب علیۃ معلولیۃ والی ہو تو یہ دو وجہ سے باطل ہے۔
پہلی وجہ پیچھے آگئی کہ عدد کا اعداد سے مرکب ہونا لازم آتا ہے حالانکہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے اب
میرزاہد دوسری وجہ ذکر کرتے ہیں کہ اعداد میں ترتیب علیۃ ومعلولیۃ والی نہیں ہے کیونکہ اگر اعداد میں
ترتیب علیۃ ومعلولیۃ والی نکالتے ہیں تو عدد اقل جزء ہوگا عدد اکثر کی اور وجود اقل علت ہوگا وجود اکثر
کی اور عدم اقل علت ہوگا عدم اکثر کی اس وقت عدد اقل معین ہوگا وہ علت بنے گا عدم معلول کی حالانکہ
عدم معلول کی علت عدم علۃ معینۃ نہیں ہے بلکہ عدم معلول کی علت عدم علۃ ما ہے۔ جیسے ایک چھت لوہے
کے ستون پر کھڑی ہے۔ اب لوہے کے ستون کو ہٹا کر سونے کا ستون لگا دیتے ہیں پھر بھی چھت قائم ہوگی۔
اسی طرح سونے کا ستون ہٹا کر چاندی کا ستون لگا دیتے ہیں پھر بھی چھت قائم ہوگی۔ اب عدم قیام چھت کی
علت ستون خاص نہیں ہوگا بلکہ عدم قیام چھت کی علت عدم ستون ما ہوگا۔ واما عدم العلۃ المعینۃ الخ اب
میرزاہد صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ ہاں عدم علۃ معینۃ عدم معلول کو مستلزم ہے کیونکہ عدم علۃ معینۃ کے ضمن
میں عدم علت ما بھی آجاتا ہے جو حقیقۃ عدم معلول کی علت ہے۔ قال بعض الافاضل الخ اب میرزاہد
صاحب میر باقر داماد کا مذہب ذکر کرتے ہیں اس نے ذکر کیا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ ما نہیں ہے بلکہ
عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ ہے فتنتفی بعینہ الخ اب اس پر دلیل ذکر کرتے ہیں کہ عدم معلول کی علت
عدم علۃ تامۃ ہے کیونکہ شئی معین کا ترتب شئی معین پر ہوتا ہے اور وہ علت تامۃ ہے اسی طرح عدم شئی معین
کی علت بھی عدم علۃ تامۃ ہوگی۔ واما عدم احد الاجزاء بعینہ اولا بعینہ الخ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے میرزاہد نے
اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ ہے یہ درست نہیں کیونکہ
اس نے عدم کو وجود پر قیاس کیا۔

ہم ایک علت لیتے ہیں جو کئی اجزاء سے مرکب ہے اب ان اجزاء میں سے جزء معین کا عدم ہو یا غیر معین کا عدم ہو تو اس سے معلول کا عدم ہو جاتا ہے لہذا عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ نہیں ہے۔ اس کے دو جواب ہیں: پہلا جواب جمہور کا ہے انہوں نے فرمایا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ نہیں ہے بلکہ عدم معلول کی علت عدم علۃ ما ہے اور جزء معین یا غیر معین کا عدم عدم علۃ ما ہی ہے۔ دوسرا جواب میر زاہد نے

(میر زاہد) دیا ہے فعلی خلاف متصورات الجماہیر الخ سے کہ جزء معین یا غیر معین کا عدم موقوف علیہ نہیں ہے بلکہ یہ موقوف علیہ کے منافیات اور لوازمات سے ہے اور موقوف علیہ علۃ تامۃ ہی ہے ~~وجہ علۃ تامۃ کا عدم ہوتا ہے تو اجزاء معینۃ یا غیر معینۃ کا عدم اس کو لازم ہوتا ہے~~۔ اور علۃ تامۃ کا عدم تب ہی ہوگا جب اجزاء معینۃ کا عدم ہو یا غیر معینۃ کا عدم ہو لہذا اجزاء معینۃ یا غیر معینۃ کا عدم عدم علۃ تامۃ کو لازم ہے۔

" فعدم الشرط الخ اب ایک سوال ہوتا ہے میر زاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے عدم شرط سے بھی عدم مشروط ہوتا ہے لہذا عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ نہ ہوئی تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ عدم شرط یہ عدم مشروط کا موقوف علیہ نہیں ہے بلکہ عدم شرط عدم علۃ تامۃ کو مقارن ہے جو عدم معلول کی علت ہے جب علۃ تامۃ کا عدم ہوتا ہے تو شرط کا عدم بھی ہو جاتا ہے کیونکہ علۃ تامۃ یہ ہوتی ہے کہ شرطیں پائی جائیں اور موانع اٹھ جائیں لہذا عدم معلول کی علت عدم شرط نہیں ہے بلکہ عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ ہے۔ وکذلک وجود المانع الخ اب ایک اور سوال ہوتا ہے میر زاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ ہے حالانکہ اگر کوئی مانع آ جائے علۃ تامۃ ہو بھی تو عدم معلول ہوتا ہے لہذا عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ نہیں بلکہ وجود مانع ہے تو میر زاہد نے اس کا جواب دیا کہ وجود مانع عدم معلول کی علت نہیں ہے کیونکہ کئی مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ مانع نہیں ہوتا پھر بھی عدم معلول ہوتا ہے یہ عدم معلول عدم علۃ تامۃ کی وجہ سے ہوتا ہے ہاں وجود مانع عدم علۃ تامۃ کو لازم ہے کیونکہ علت تامۃ یہ ہوتی ہے کہ شرطیں پائی جائیں اور موانع اٹھ جائیں۔

(منہیۃ) کما اشعر بہ قولہ فعدمات الاعداد پیچھے میر زاہد نے حاشیہ میں ایک سوال کا جواب دیا تھا سوال یہ تھا کہ آپ نے امور حاصلہ کے ترتب پر دلیل دی کہ عدد اکثر یہ مستلزم ہے عدد اقل کو اور عدم اقل مستلزم ہے عدم اکثر کو

دلیل کا یہ مقدمہ عدمی ہے اور دعوی وجودی تھا لہٰذا دلیل کا یہ مقدمہ لغو ہے تو میرزاہد نے اس کا جواب دیا کہ دعوی بھی عدمی ہے یہاں حذف مضاف ہے اصل عبارت ہے اعدام تلک الامور اب منیہ میں اس پر دلیل دیتے ہیں کہ یہاں حذف مضاف ہے کیونکہ ماتن نے آگے عبارت ذکر کی ہے فعدمات الاعداد وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں حذف مضاف ہے۔

(منیہ) قال ارسطو الخ پیچھے حاشیہ میں میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے اب منیہ میں میرزاہد ارسطو کے کلام سے اس پر دلیل دیتا ہے عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے مثلاً چھ کا عدد ہے یہ اعداد سے مرکب نہیں بلکہ چھ وحدات سے مرکب ہے اب اگر چھ کا عدد اعداد سے مرکب ہو تو اس میں تین صورتیں بنتی ہیں یا ثلثة ثلثة یا اربعة اور اثنین، خمسة اور واحد اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان تینوں صورتوں میں سے ہر ایک سے مرکب ہے یا صرف ایک صورت سے مرکب ہے مثلاً ثلثة ثلثة سے مرکب ہے اگر کہو کہ صرف ثلثة ثلثة سے مرکب ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر کہو کہ ہر ایک سے مرکب ہے تو استغناء الشئ عن الذاتی لازم آئے گا کیونکہ تینوں صورتوں میں سے ہر ایک ستة کے وجود کے لیے کافی ہے تو ماسوا سے استغناء لازم آئے گا حالانکہ ماسوا کو بھی ستة کی ذاتی بنایا ہے۔ والحق [illegible] البیان الخ اب ایک سوال ہوتا ہے میرزاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو دلیل دی اس پر کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہوتا یہ ثلثة میں جاری نہیں ہوتی کیونکہ وہاں صورت ہی ایک بنتی ہے کہ وہ اثنین اور واحد سے مرکب ہوگا لہٰذا ترجیح بلا مرجح بھی لازم نہیں آئے گی اور استغناء الشئ عن الذاتی بھی لازم نہیں آئے گا تو میرزاہد نے اس کا جواب دیا کہ ایک مقدمہ وجدانیہ ہے اس کے ملانے سے سوال کا جواب آجائے گا وہ مقدمہ یہ ہے کہ اعداد میں توافق ہے جب ہم نے چھ کے عدد میں یہ ثابت کر دیا کہ وہ اعداد سے مرکب نہیں ہے تو ثلثة میں بھی ثابت ہو گیا کہ اعداد سے مرکب نہیں ہے ثلثة کو ہم نے ستة پر قیاس کر لیا۔ وتمکن ایضا الخ اب میرزاہد اس پر دوسری دلیل ذکر کرتے ہیں کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے کیونکہ اثنین اور ثلثة حقیقة متصلة ہیں اور ان کے لوازم مختصہ ہیں اب اگر کہو کہ اثنین اور ثلثة اعداد سے مرکب ہیں تو یہ حقیقة متصلة نہیں ہوں گے۔ فالاثنان مرکب من الوحدتین الخ اب دو کا عدد تو دو وحدتوں سے مرکب ہے لہٰذا نہیں کہہ سکتے کہ اثنین اعداد سے مرکب ہے باقی رہ گیا ثلثة اگر وہ اعداد سے مرکب ہو تو وہ اثنان اور اثنین کو زوجیة لازم ہے اور ثلثة کو فردیة لازم ہے۔

اور وحدۃ سے مرکب ہوگا۔ اثنان مقولۃ کم سے ہے اور وحدۃ مقولۃ کیف سے ہے اس وقت ثلثۃ حقیقۃ

(منہیۃ) محصلۃ نہیں ہوگی کیونکہ حقیقۃ محصلۃ کے لیے مقولوں میں اتحاد ضروری ہے۔ وکان مثل المرکب من المقولتین

میرزاہد نے مثل المرکب من المقولتین کہا مرکب من المقولتین نہیں کہا کیونکہ وحدۃ میں اختلاف ہے کہ یہ

کس مقولۃ سے ہے یا نہیں تو میرزاہد نے عبارت ایسی لائی جو دونوں صورتوں کو شامل ہے۔ لہذا جب

ثلثۃ اثنان اور وحدۃ سے مرکب نہیں تو لازم آئے گا کہ وہ بھی وحدات سے مرکب ہے۔ ثم الوجدان السلیم الخ

اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے میرزاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ثلثۃ میں ثابت

کیا کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام اعداد اعداد سے مرکب نہ ہوں تو

میرزاہد نے اس کا جواب دیا کہ اعداد میں تفرقۃ نہیں ہے بلکہ تو افق ہے جب ثلثۃ میں ثابت

ہو گیا کہ اعداد سے مرکب نہیں بلکہ وحدات سے مرکب ہے تو جمیع اعداد میں ثابت ہو گیا کہ اعداد سے

مرکب نہیں بلکہ وحدات سے مرکب ہیں۔

(منہیۃ) التفصیل ان ممنا اصرارہ الخ یہی حاشیہ میں میرزاہد نے محقق دوانی کے سوال کا جواب دیا تھا محقق دوانی

نے اعتراض کیا کہ آپ نے کہا کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے یہ حکم اس وقت درست ہے جب ہیئت وحدانی

کو جزء صوری بناؤ۔ اگر ہیئت وحدانی کو جزء صوری نہیں بناتے تو پیچھے محض وحدات رہ جائیں گی اور

وحدات کا دخول عدد میں بعینہ اعداد کا دخول ہے لہذا اس وقت یہ نہیں کہہ سکتے کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں

ہے۔ میرزاہد نے اس کا جواب دیا کہ جب ہیئت وحدانی کو جزء صوری نہ بنائیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ پیچھے

محض وحدات رہ جائیں گی بلکہ ہیئت وحدانی اس وقت وحدات کو عارض ہوگی محض وحدات نہیں

ہوں گی۔ اب ایک سوال ہوتا ہے منہیۃ میں میرزاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا صرف

یہ دو ہی صورتیں ہیں کہ ہیئت وحدانی جزء صوری ہے یا ہیئت وحدانی وحدات کو عارض ہے یا اس کے

علاوہ اور بھی صورتیں بنتی ہیں۔ تو میرزاہد نے اس کا جواب دیا کہ مذہب صرف دو ہیں جو حاشیہ میں

ذکر کئے باقی صورتیں یہاں چار بنتی ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ ہیئت وحدانی جزء صوری ہے۔ دوسری

صورت یہ ہے کہ ہیئت وحدانی وحدات کو عارض ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ وحدات محضۃ ہیں ہیئت وحدانی

Date: __/__/20__ Day: ____

جزء صوری بھی نہیں ہے عارض بھی نہیں ہے۔ جیونکہ صورت یہ ہے کہ کل واحد واحد مراد ہے۔ اور جب یہ کہیں گے کہ
مثبت وحدانی عدد کی جزء صوری ہے اس وقت وحدات بالوجہ الاول مراد ہوں گی اور جب یہ کہیں گے کہ مثبت
وحدانی عدد کی جزء صوری نہیں ہے اس وقت وحدات بالوجہ الثانی مراد ہوں گی۔

(منہیۃ) الی حین الاستلزام ۔ یہیں میرزاہد نے ذکر کیا کہ وحدات کو دخول عدد میں مطلقا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ
وحدات مع الحیثیۃ داخل ہوں جیسا کہ فطرۃ سلیمہ اور قرینۃ مستقیمۃ اس پر شاہد ہے آگے دلیل دی اور کہا
کیف و حینئذ اگر وحدات کا دخول عدد میں مطلقا اس کو مستلزم ہو کہ وحدات مع الحیثیۃ داخل ہیں تو تین خرابیاں
لازم آتی ہیں۔ اب منہیۃ میں میرزاہد نے حینئذ اسم اشارۃ کا مشار الیہ بیان کیا ہے کہ حین الاستلزام
یعنی اگر وحدات کا دخول عدد میں مطلقا اس کو مستلزم ہو کہ وحدات مع الحیثیۃ داخل ہیں تو تین خرابیاں لازم آئیں گی۔

(منہیۃ) والقول بجزئیۃ مجموع دون مجموع الخ یہیں میرزاہد نے دوسری خرابی بیان کی تھی کہ اگر وحدات کا دخول
عدد میں مطلقا اس کو مستلزم ہو کہ وحدات مع الحیثیۃ داخل ہیں تو عدد کا غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہونا لازم آئے
گا مثلا ثلثۃ کا عدد ہے اس میں تین وحدات ہیں اس میں تین مجموعے بنیں گے۔ ایک اور دو سے، دو اور
تین سے، ایک اور تین سے۔ پھر ان تین مجموعوں سے آگے تین مجموعے بنیں گے۔ مجموع اول اور ثانی سے
پہلا مجموعۃ بنے گا، مجموع ثانی اور ثالث سے دوسرا مجموعۃ بنے گا، مجموعۃ اول اور ثالث سے تیسرا مجموعۃ
بنے گا اسی طرح سلسلۃ چلتا جائے گا اور تین کا غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہونا لازم آئے گا اب یہاں ایک
سوال ہوتا ہے منہیۃ میں میرزاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ عدد (تین کا) مجموع ثلثۃ
اولی سے مرکب ہے باقی مجموعات خارج ہیں لہٰذا تین کا غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہونا لازم نہیں آتا۔ میرزاہد
نے اس کا جواب دیا کہ ثلثۃ مجموعات ثلثۃ اولی سے مرکب ہے باقی مجموعات خارج ہیں یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

(منہیۃ) لا یخفی علی المتامل الخ یہیں حاشیہ میں میرزاہد نے ذکر کیا اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ مثبت وحدانی وحدات کو عارض
نہیں ہے بلکہ عدد محض وحدات سے مرکب ہے اس وقت بھی عدد کا اعداد سے مرکب ہونا لازم نہیں ہوتا کیونکہ
مثلا ہم چھ کا عدد لیتے ہیں وحدات کا دخول اس میں چھ مرتبہ ہوگا جیسا کہ تامل صادق اس پر گواہ ہے اور اگر یہ اعداد
سے مرکب ہو تو اعداد کا دخول دو مرتبہ ہوگا اب منہیۃ میں میرزاہد اس پر دلیل دیتے ہیں کہ چھ کے عدد میں وحدات
کا دخول چھ مرتبہ ہوگا کیونکہ حکم واحد اشیاء کثیرۃ من حیث انہا کثیرۃ کے ساتھ تعلق نہیں پکڑتا بلکہ حکم بھی کثیر ہوں

(منہیہ) ثم الا تری ان دخول الرجال الکثیرة الخ اب مثال بطور دلیل ذکر کرتے ہیں کہ کثیر آدمی ایک دار میں داخل
ہوتے ہیں تو یہ دخول واحد نہیں ہوگا بلکہ دخول بھی کثیر ہوں گے اور ہر ایک آدمی کے ساتھ دخول قائم ہوگا

(منہیہ) وذلك لان المجموع الثانی الخ پیچھے حاشیہ میں میرزاہد نے ذکر کیا کہ ہم نے جو تحقیق کی اس سے ظاہر ہوگا کہ محقق
دوانی نے جو کہا ہے وہ تام نہیں ہے اب منہیہ میں میرزاہد عدم تامیة پر دلیل دیتے ہیں کہ مجموع ثانی مجموع اول کے
لیے موقوف علیہ نہیں ہے اور مجموع ثانی مجموع اول کے لیے جزء بھی نہیں ہے جہاں مجموع ثانی مجموع کے لیے
موقوف علیہ اور جزء تب بنے گا جب ان مجموعات کو عدد عارض ہوگا اور مجموع ثانی کو جو عدد عارض ہے وہ جزء
ہوگا اس عدد کی جو مجموع اول کو عارض ہے کیونکہ یہ بات اپنی جگہ پر ثابت شدہ ہے کہ کلیة اور جزئیة کم کے
عوارضات اولیة سے ہیں۔ اب عدد عدد کی جزء ہو اس کو تو ہم نے پہلے باطل کر دیا ہے کہ عدد عدد کی
جزء نہیں کیونکہ عدد وحدات سے مرکب ہے اور ہیئة وحدانی یا تو عدد کی جزء صوری ہے یا ہیئت وحدانی
وحدات کو عارض ہے۔ عدد محض وحدات سے مرکب نہیں ہے کہ وحدات کا دخول بعینہ اعداد کا دخول ہو۔
لہذا مجموع اول اور ثانی میں ترتیب علیة معلولیة والی نہیں ہوسکتی ہاں استلزام والی ہو سکتی ہے کہ مجموع اول ثانی
کو مستلزم ہے اور ثانی ثالث کو مستلزم ہے اسی طرح سلسلہ چلتا جائے گا اور ترتیب آجائے گی۔

(منہیہ) وهذا يتم الخ پیچھے حاشیہ میں میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ مجموع اول اور مجموع ثانی میں ترتیب علیة اور معلولیة والی
نہیں ہاں استلزام والی ہوسکتی ہے کہ مجموع اول ثانی کو مستلزم ہے اور ثانی ثالث کو مستلزم ہے پھر ایک مثال
بطور دلیل دی کہ جب دس کا عدد پایا جائے گا تو اس کی تمام وحدات پائی جائیں گی اس کے ساتھ پانچ کا عدد
بھی متحقق ہو جائے گا اور اس کی وحدات بھی آجائیں گی۔ اب اصل بات تو چل رہی ہے کہ عدد میں ترتیب
لازم ملزوم والی ہے علیة ومعلولیة والی نہیں تو جب ہم نے کہا کہ مجموع اول ثانی کو مستلزم ہے ثانی ثالث کو مستلزم
ہے یہ عدد کے واسطہ سے ہے کہ عدد ان کو عارض ہوگا اب منہیہ میں میرزاہد ذکر کرتا ہے کہ اس مصنف کی بات
بھی ثابت ہوگئی جو انہوں نے کہا کہ عدد اکثر اور عدد اقل میں استلزام ہے یعنی عدد اکثر مستلزم ہے عدد اقل کو

(منہیہ) والا یلزم الخ پیچھے حاشیہ میں میرزاہد نے اس کی دوسری وجہ ذکر کی تھی کہ اعداد میں ترتیب علیة ومعلولیة
والی نہیں ہوسکتی کیونکہ عدم معلول کی علت عدم علة معینة نہیں ہے بلکہ عدم معلول کی علت عدم علة مطلقہ ہے۔ اب
منہیہ میں میرزاہد اس پر دلیل دیتا ہے کہ عدم معلول کی علت عدم علة تامة نہیں بلکہ عدم علة ما کیونکہ اگر عدم معلول

کی علت عدم علۃ معینۃ ہو تو توارد علل مستقلۃ علی معلول واحد لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ ہم ایک معلول کو لیتے ہیں اس کی دس علل ہیں ان میں سے ہر ایک وجود معلول میں مستقل ہے اب اگر علۃ معلول کی علت عدم علۃ معینۃ ہو تو معلول تب معدوم ہوگا جب ان ساری علل کا عدم ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک معینۃ ہے تو ہر معلول کا وجود بھی تب آئے گا جب یہ ساری علل آجائیں اس وقت توارد علل مستقلۃ علی معلول واحد لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

(منہیہ) وھو میر باقر الخ یہاں میرزاھد نے بعض افاضل کا مذہب ذکر کیا کہ عدم معلول عدم علۃ معینۃ پر موقوف ہے اب منہیہ میں ذکر فرماتے ہیں کہ بعض افاضل سے مراد میر باقر ہے میر باقر وہ ہے جو باقر داماد کے ساتھ مشہور ہے۔ داماد اس کو اس لیے کہتے ہیں کہ وہ کسی بڑے شخص کا داماد تھا اور داماد کا اعلیٰ فرد تھا اسی لیے داماد سے مشہور ہو گیا۔

(منہیہ) وما قال ان شئنا الخ یہاں حاشیہ میں میرزاھد نے بعض افاضل کا مذہب ذکر کیا کہ عدم معلول عدم علت معینۃ پر موقوف ہے پھر اس پر دلیل دی کہ شئی معین کا ترتب شئی معین پر ہوتا ہے تو پھر عدم شئی معین کا ترتب بھی عدم شئی معین پر ہوگا اس نے عدم کو وجود پر قیاس کیا۔ اب منہیہ میں میرزاھد بعض افاضل کی دلیل پر اعتراض کرتا ہے کہ وجود میں تو ٹھیک ہے کہ وجود شئی معین کا ترتب ہوتا ہے وجود شئی معین پر یعنی شئی معین کی علت شئی معین بنتی ہے تو وجود معلول کی علت علۃ معینۃ ہو گی کیونکہ وجود کو تاثیر ہے لیکن عدم میں ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عدم معلول کی علت عدم علت معینۃ ہے کیونکہ عدم کو تو کوئی تاثیر ہی نہیں ہے۔ اب ایک سوال ہوتا ہے میرزاھد نے بل یکون الخ سے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ عدم معلول کی عدم علۃ معینۃ نہیں کیونکہ عدم کو تاثیر نہیں ہے حالانکہ پیچھے آپ نے خود ذکر کیا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ ما ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ عدمی کی علت نہیں ہوتی ہاں وجودی کی جو علت ہوتی ہے اس کا عدم عدمی کی علت بنتا ہے اور اس کو مجازاً علت کہتے ہیں۔

Date: __/__/20 Day: ______

(میر زاہد) اقول العلۃ التامۃ الموقوف علیہا المعلول الخ۔ یہاں میر زاہد نے میر باقر داماد کا مذہب ذکر کیا اس نے کہا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ ہے اب اقول سے میر زاہد میر باقر داماد کا رد کرتا ہے کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ نہیں ہے بلکہ عدم معلول کی علت عدم علۃ ما ہے۔ تو پہلے تمہید ذکر کرتے ہیں کہ علۃ تامۃ جس پر معلول موقوف ہوتا ہے وہ مجموع علل ناقصہ ہے اب مجموع علل ناقصہ کے دو معنی ہیں: پہلا معنی یہ ہے کہ علل ناقصہ کے احاد مراد ہیں یعنی کثرۃ محضۃ مراد ہے ان کو ہیئت وحدانی نہیں لگی ہوئی۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ مجموع علل ناقصہ سے مرکب مراد ہے یعنی علل ناقصہ کے احاد ہیں اور ان کو ہیئت وحدانی لگی ہوئی ہے یہ معنی کثرۃ محضۃ کے منافی ہے۔ لیکن یہاں پر پہلا معنی مراد ہے کہ مجموع علل ناقصہ سے مراد احاد ہیں جن کو ہیئت وحدانی نہیں لگی ہوئی دوسرا معنی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ اگر دوسرا معنی مراد لیتے ہیں تو علۃ تامۃ کا اپنے آپ کی جزء ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ علۃ تامۃ جملۃ ما یتوقف علیہ ہے اب اگر اس دوسرے معنی کو لیں جملۃ ما یتوقف علیہ کہو تو اس میں دو چیزیں ہیں علل ناقصہ اور ہیئت وحدانی اور علل ناقصہ کا مجموعۃ علت تامۃ ہے تو علۃ تامۃ اس جملۃ ما یتوقف علیہ کی جزء ہوئی پس خود جملۃ ما یتوقف علیہ تھی اس وقت علۃ تامۃ کا اپنے آپ کی جزء ہونا لازم آئے گا ولہذا قال بعضہم الخ اب اس پر تائید ذکر کرتے ہیں کہ مجموع علل ناقصہ کا پہلا معنی مراد ہے نہ کہ دوسرا۔ تو ذکر کیا کہ پہلا معنی مراد ہے اس لیے بعض حکماء نے کہا ہے کہ معلول علۃ تامۃ پر توقفات کثیرۃ کے ساتھ موقوف ہوتا ہے کیونکہ علل ناقصہ متعدد ہیں تو ہر ایک پر الگ الگ توقف ہوگا اور علۃ تامۃ علل ناقصہ میں سے ہر ایک ایک پر بھی آئے گی لہذا عدم علۃ تامۃ تب ہوگا کہ علل ناقصہ میں سے ہر ایک ایک کا عدم ہو جس طرح علۃ تامۃ کا وجود تب آئے گا کہ علل ناقصہ میں سے ہر ایک ایک کا وجود آئے اب اگر مجموع علل ناقصہ کا پہلا معنی نہ بلکہ دوسرا معنی مراد ہوتا تو عدم علۃ تامۃ علل ناقصہ میں سے ہر ایک ایک کے عدم سے نہ ہوتا بلکہ مجموع مرکب کے عدم سے ہوتا۔ فلو کانت الخ اب یہ جواب کو تام کرتا ہے کہ اگر عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ ہو عدم علۃ ما نہ ہو تو اس وقت لازم آئے گا کہ عدم معلول تب ہوگا کہ علل ناقصہ میں

Date: __/__/20 Day: __

سے ہر ایک ایک کا عدم ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ہم کئی مرتبہ دیکھتے ہیں کہ ایک علت ناقصہ کے عدم سے ہی معلول کا عدم ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ نہیں ہے بلکہ عدم معلول کی علت عدم علۃ ما ہے۔

(غلام یحیی) قولہ ثم ترتیبها الخ یعنی لما استوجب کون العلم الخ پیچھے حاشیہ میں میر زاہد ذکر کیا تھا کہ ماتن کی عبارت میں حذف مضاف ہے لہٰذا اب ترتیب باعتبار اعدام متاخرۃ کے ہوگئی اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر علم زوال کا نام ہو تو ذہن میں امور غیر متناہیہ کا موجود ہونا لازم آتا ہے اب علم زوال کا نام ہو تو اس کے رد کے لیے اتنا ہی کافی تھا کہ ذہن میں امور غیر متناہیہ کا موجود ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے یہ جو آپ نے کیا کہ یہاں حذف مضاف ہے پھر ان اعدام میں ترتیب ثابت کی اور ان کے واسطہ سے امور موجودۃ کو باطل کیا۔ پھر ان کو باطل کیا یہ آپ نے تکلف کیا ہے اس تکلف کا کیا فائدہ ہے۔ تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ علم زوال کا نام ہو تو ذہن میں امور غیر متناہیہ کا تحقق لازم آتا ہے یہ علم حکمت میں مطلقاً باطل نہیں ہے کہ خواہ ان میں ترتیب ہو یا نہ ہو بلکہ ان کا بطلان تب ثابت ہوگا کہ وہ ذہن میں موجود بھی ہوں اور ان میں ترتیب بھی ہو اس لیے ماتن نے پہلے ان میں ترتیب ثابت کی ہے۔ فلو حمل قولہ هذا على ظاهرہ الخ۔ یہاں سے غلام یحیی صاحب نے ایک اور سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر ترتیب ہی ثابت کرنی تھی تو انہیں امور موجودۃ میں ثابت کرتے پہلے اعدام میں ترتیب کیوں ثابت کی تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ اگر ہم اس کلام کو یعنی تلک الامور الخ کو ظاہر پر محمول کرتے اور امور موجودۃ میں ہی ترتیب ثابت کرتے تو پھر اس کے اثبات کے لیے اتنا ہی کافی تھا کہ وجود اکثر مستلزم ہے وجود اقل کو اس دلیل کا دوسرا مقدمۃ لغو ہو جاتا حالانکہ اس کا دلیل میں دخل ہے اس لیے ہم نے یہاں حذف مضاف نکالا اس وقت امور غیر متناہیہ میں ترتیب باعتبار اعدام متاخرۃ کے ہوگی پھر ان اعدام کا ابطال اولاً و بالذات ہوگا اور امور موجودۃ کا ابطال ثانیاً و بالعرض ہوگا تو اس وقت ترتیب میں جمیع مقدمات کا دخل ہوگا کوئی مقدمۃ لغو نہیں ہوگا۔ وانما صرف عنان العنایۃ الخ غلام یحیی صاحب نے سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ تھا کہ آپ نے پہلے اعدام میں ترتیب ثابت کیوں کی کہ پہلے اس کو باطل کیا اور اس کے واسطہ سے امور موجودۃ کو باطل کیا تو غلام یحیی صاحب نے جواب دیا کہ [illegible] کہ علم زوال کا نام ہو تو ذہن میں امور غیر متناہیہ کا حصول لازم آتا ہے یہ امور غیر متناہیہ تو علم نہیں ہیں بلکہ علم وہ ہے جو ان پر اعدام طاری ہوں گے تو ہم نے پہلے اعدام میں ترتیب ثابت کر کے اس کو باطل اس لیے کیا کہ یہ عین بطلان ہے

Date: __/__/20   Day: ______

(غلام یحییٰ) اس کا کہ علم زوال ہو اور اس کو باطل کرنا اشنع ہے اس سے کہ اس کے غیر میں بطلان ثابت کیا جائے فافہم تو اس

میں غور کر۔ قولہ کذا یحصل الخ اذا الملزوم الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ ترتیب علیۃ و معلولیۃ والی بھی ہوتی

ہے اور لازم ملزوم والی بھی ہوتی ہے لیکن ماتن نے اعداد میں لازم ملزوم والی ترتیب اس لیے ذکر کی کہ علیۃ و

معلولیۃ والی ترتیب اعداد میں دو طرح سے باطل ہے اس پر دو وجہ سے اعتراض ہوتا ہے۔ اب یہ تھا کہ

شارح نے یہ تو ذکر کیا کہ اعداد میں لازم وملزوم والی ترتیب ہے لیکن یہ ذکر نہیں کیا تھا کہ کیسے ہے تو غلام یحییٰ

صاحب اس کو ذکر کرتے ہیں کہ ملزوم کی ماہیت لازم پر مقدم ہوتی ہے اور لازم مؤخر ہوتا ہے اس طرح ان

میں ترتیب آ جائے گی۔ قولہ فی الحاشیۃ واستدلوا علیہ بان الخ وبانہ یمکن الخ پیچھے میر زاہد نے منہیۃ میں

اس پر دلیل ذکر کی تھی کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے کیونکہ اگر عدد اعداد سے مرکب ہو تو یا ترجیح بلا مرجح

لازم آتی ہے یا استغناء الشئی عن الذاتی لازم آتا ہے اب غلام یحییٰ صاحب دوسرا استدلال ذکر کرتے ہیں کہ عدد

اعداد سے مرکب نہیں ہے تو غلام یحییٰ صاحب نے فرمایا کہ مثلاً مثلاً دس کا عدد لیں تو جب ہم اس کا

تصور بالکنہ کرتے ہیں تو اعداد کا تصور ذہن میں نہیں جاتا صرف دس وحدات ذہن میں جاتی ہیں۔

اگر عدد اعداد سے مرکب ہوتا تو اعداد کا تصور ضرور ذہن میں جاتا کیونکہ اعداد اس وقت عدد کے ذاتیات

ہوتے اور شئی کے ذاتیات شئی سے جدا نہیں ہوتے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے بلکہ

وحدات سے مرکب ہے۔ قولہ فیما فیلزم الترجیح بلا مرجح الی فی حکم العقل الخ پیچھے منہیۃ میں میر زاہد نے

اس پر دلیل دی تھی کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے اگر عدد اعداد سے مرکب ہو تو یا ترجیح بلا مرجح لازم

آتی ہے یا استغناء الشئی عن الذاتی لازم آتا ہے۔ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب

دیا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ اگر عدد اعداد سے مرکب ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے لہٰذا کوئی

مرجح ہونا چاہیے حالانکہ جب عدد اعداد سے مرکب تو وہ اس عدد کے ذاتیات ہوں گے اور قاعدہ ہے کہ ذات کا

ثبوت ذات کے لیے اور ذاتیات کا ثبوت ذات کے لیے ضروری ہوتا ہے کسی علت پر موقوف نہیں ہوتا اب آپ کہہ

رہے ہیں کہ مرجح ہونا چاہیے اور مرجح علت ہوتا ہے تو پھر یہ ثبوت علۃ پر موقوف ہو جائے گا اس وقت مجعول ذاتی

لازم آئے گی لہٰذا ثابت ہوا کہ جب عدد اعداد سے مرکب ہوگا تو اعداد اس کے ذاتیات ہوں گے اور وہ کسی

مرجح کی طرف محتاج نہیں ہیں۔ تو غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ مرجح کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہے مرجح

Date: / /20 Day:

فی العقل اور دوسرا ہے مرجح فی نفس الامر اب یہاں مرجح فی نفس الامر اگرچہ ضروری نہیں لیکن ہماری مراد مرجح فی العقل ہے کہ اس کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جب عدد (مثلاً چھ) چار اور دو سے مرکب ہوگا تو عقل کہے گی کہ یہ تین اور تین سے بھی مرکب ہوسکتا تھا اس سے کیوں مرکب نہیں اور اگر تین اور تین سے مرکب ہو تو عقل کہے گی کہ یہ پانچ اور ایک سے بھی مرکب ہوسکتا تھا اس سے کیوں مرکب نہیں لہذا یہاں مرجح فی العقل کا ہونا ضروری ہے۔ فلا یرد ان التمثال (غلام یحیی)

یہاں سے غلام یحیی صاحب نے سوال کی تقریر کی ہے جس کا جواب پیچھے دیا ہے۔ لان المرجح الخ۔ یہاں سے غلام یحیی صاحب نے جواب کی تقریر کی ہے۔ ورد بان الوحدات الخ اب میرزاہد (رحمہ اللہ) نے ایک استدلال کیا تھا منہیة میں اس کا بعض لوگوں نے جواب دیا۔ تو غلام یحیی صاحب اس جواب کا دو طرح سے رد ذکر کرتے ہیں رد قاضی احمد علی مندیل صاحب نے کیا ہے۔ میرزاہد نے استدلال کیا کہ جب آپ کہتے ہو کہ عدد وحدات سے مرکب ہے اعداد سے مرکب نہیں یہ ہی تو ترجیح بلا مرجح ہے لہذا یہاں بھی کوئی مرجح ہونا چاہیے۔ اس کا بعض لوگوں نے جواب دیا کہ یہاں مرجح ہے وہ یہ کہ جب عدد اعداد سے مرکب ہوگا تو اعداد کی حقیقة سے جب سوال ہوگا تو انتہا وحدات پر ہوگی برخلاف وحدات کے اگر عدد وحدات سے مرکب ہو تو وہاں انتہاء اعداد پر نہیں ہوتی۔ تو یہی مرجح ہے کہ جب انتہا وحدات پر ہوتی ہے تو ہم نے ابتداء کہہ دیا کہ عدد وحدات سے مرکب ہے اعداد سے مرکب نہیں۔ تو غلام یحیی صاحب اس جواب کا دو طرح سے رد کرتے ہیں۔ اولا رد واذ الاشتمال الخ سے کیا کہ عدد اگر اعداد سے مرکب ہو تو انتہا وحدات پر ہوتی ہے یہ اشتمال اولویت کو واجب نہیں کرتا کہ عدد وحدات سے مرکب ہو کیوں کہ اگر اشتمال اولویت کو واجب کرے تو ہم سریر کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ وہ کس سے مرکب ہے تم جواب دو گے کہ لکڑیوں سے مرکب ہے پھر لکڑیوں سے سوال ہوگا تو جواب دو گے اربعہ عناصر سے مرکب ہے تو جب انتہا اربعة عناصر پر ہوتی ہے تو ابتداء کہہ دو کہ سریر اربعة عناصر سے مرکب ہے حالانکہ ایسا کوئی نہیں کہتا تو پتہ چلا کہ اشتمال اولویة کو واجب نہیں کرتا۔ وانما یکون کذلک الخ اب یہاں سے تھوڑی سی بات بعض لوگوں کی پیش ہیں جنہوں نے جواب دیا تھا تو ذکر کیا کہ ہاں ایک صورۃ ہے کہ وحدات کی اولویت ثابت ہوسکتی ہے وہ اس وقت ہے کہ عدد محض وحدات سے مرکب ہو۔ وعلی التسلیم الخ اب غلام یحیی صاحب دوسرا رد ذکر کرتے ہیں کہ اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ اشتمال اولویة کو ثابت کرتا ہے پھر بھی اعتراض ہوگا وہ اس طرح ہے کہ وحدات تو اول اور راجح ہو جائیں گی اور راجح میں مرجوح جانب بھی تو جائز ہوتی ہے تو

Date: __/__/20 Day: ______

پھر یہ ثابت ہوگا کہ عدد وحدات سے مرکب ہو یہ اولیٰ ہے لیکن اگر عدد اعداد سے مرکب ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

یہ بات دعویٰ کے خلاف ہے کیونکہ دعویٰ ہم نے یہ کیا تھا کہ عدد وحدات سے مرکب ہے اعداد سے مرکب

نہیں ہے۔ قولہ فیما لزم استغناء الخ سوال کا آتو جواب الخ یہیں میر زاہد نے حاشیہ میں اس پر دلیل دی تھی (غلام یحییٰ)

کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے اگر عدد اعداد سے مرکب ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے یا استغناء الشئ

عن الذاتی لازم آتا ہے کیونکہ ذاتیات میں سے ہر ایک مثلاً ستۃ کو وجود دینے میں کافی ہے تو جب

نہیں کہ ستۃ ثلثۃ ثلثۃ سے مرکب ہے تو اربعۃ اور اثنان اسی طرح خمسۃ اور وحدۃ سے مرکب نہیں ہوگا تو استغناء الشئ

عن الذاتی لازم آئے گا۔ اب ایک سوال ہوتا ہے کہ غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ

ستۃ کا جو اس کی ذاتیات سے تقوم ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو تقوم علی سبیل البدلیۃ ہے کہ ستۃ کا تقوم ثلثۃ

ثلثۃ سے بھی ہو سکتا ہے اس سے قطع نظر کریں تو اربعۃ اور اثنان سے بھی ہو سکتا ہے اسی طرح اگر اس سے قطع نظر کریں

تو خمسۃ اور وحدۃ سے بھی ہو سکتا ہے یا پھر تقوم علی سبیل الاجتماع ہے کہ ستۃ کا تقوم سبھی ذاتیات سے ہے۔

تو استغناء الشئ عن الذاتی اس وقت لازم آتا ہے جب تقوم علی سبیل البدلیۃ ہو اگر کہیں کہ تقوم علی سبیل الاجتماع

ہے تو اس وقت استغناء الشئ عن الذاتی لازم نہیں آتا تو غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ تقوم علی

سبیل البدلیۃ ہو یا علی سبیل الاجتماع ہو دونوں صورتوں میں استغناء الشئ عن الذاتی لازم آتا ہے اگر علی سبیل

البدلیۃ ہو اس وقت تو ظاہر ہے اور اگر تقوم علی سبیل الاجتماع ہو پھر بھی استغناء الشئ عن الذاتی لازم آتا

ہے وہ اس طرح کہ ستۃ جب اربعۃ اور اثنان سے مرکب ہوگا تو عقل کہے گی کہ ثلثۃ اور ثلثۃ سے مرکب نہیں

ہے اسی طرح خمسۃ اور وحدۃ سے مرکب نہیں ہے لہذا استغناء الشئ عن الذاتی دونوں صورتوں میں لازم آئے گا۔

" وھو یورث ان یکون النسبۃ الخ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ

ہے کہ آپ نے کہا کہ عدد اعداد سے مرکب ہو تو استغناء الشئ عن الذاتی لازم آتا ہے اس میں کیا حرج ہے

اگر لازم آتا ہے تو آجائے۔ غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ ذات اور ذاتی کے درمیان نسبت ضروری

ہوتی ہے۔ وجوب کی نسبۃ ہوتی ہے اور استغناء الشئ عن الذاتی کے وقت یہ نسبۃ امکان کی بن جائے گی

مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً ستۃ کا عدد ہے یہ ثلثۃ ثلثۃ سے مرکب ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ اسی سے مرکب ہو بلکہ

یہ اربع اور اثنان سے مرکب ہو سکتا ہے اسی طرح ضروری نہیں کہ اربع اور اثنان سے ہی مرکب ہو بلکہ خمسۃ اور وحدۃ

Scanned with CamScanner

سے ہی اس کا مرکب ہونا ممکن ہے۔ تو اس وقت ذات اور ذاتی میں نسبۃ امکان کی بن جائے گی حالانکہ بداھۃ
(غلام یحیی) اس پر شاہد ہے کہ ذات اور ذاتی میں نسبت وجوب کی ہے۔ ولا یرد بان الکل الخ اب ایک سوال ہوتا
ہے غلام یحیی صاحب نے اس کو ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب دیں گے سوال یہ ہوتا ہے کہ استغناء الشئ
عن الذاتی تب لازم آتا ہے کہ ہم خاص کریں مثلاً ستۃ ثلاثۃ ثلاثۃ سے مرکب ہے الربع اور اثنان سے نہیں
ہے یا الربع اور اثنان سے مرکب نہیں بلکہ خمسۃ اور وحدۃ سے مرکب ہے یہ خصوص کے وقت استغناء الشئ عن الذاتی
لازم آتا ہے لیکن ہم خصوص کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ ہم جمیع ذاتیات کے درمیان جو قدر مشترک ہے اس کو
لیتے ہیں اس وقت استغناء الشئ عن الذاتی لازم نہیں آئے گا یندفع بان القدر المشترک الخ غلام یحیی صاحب
اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ ہم جمیع ذاتیات میں جو قدر مشترک ہے اس کو لیتے ہیں
اس وقت استغناء الشئ عن الذاتی لازم نہیں آئے گا ہم کہتے ہیں کہ اس قدر مشترک کو متعین کرو وہ کیا ہے
کیا وہ قدر مشترک وحدات ہی ہیں اس میں تو ہمارے مطلوب کی تسلیم ہے کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں
ہے بلکہ وحدات سے مرکب ہے قولہ فیما لا یخفی ان الخ اذ علی تقدیر ترکبہ الخ پیچھے منہیۃ میں ذکر کیا تھا کہ
آپ نے جو استدلال ذکر کیا کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے۔ یہ بات مخفی نہیں کہ یہ استدلال ثلاثۃ میں
جاری نہیں ہوتا۔ اب غلام یحیی صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ یہ استدلال ثلاثۃ میں جاری نہیں ہوتا کیونکہ ثلاثۃ
میں کثیر احتمالات نہیں ہیں۔ یہاں صرف ایک احتمال ہے کہ ثلاثۃ اثنان اور وحدۃ سے مرکب ہو لہذا یہاں
ترجیح بلا مرجح بھی لازم نہیں آئے گی اور استغناء الشئ عن الذاتی بھی لازم نہیں آئے گا۔ اس لیے استدلال ثلاثۃ
میں جاری نہیں ہوتا۔ قولہ فیما مثل المرکب من المقولتین اذ الوحدۃ الخ پیچھے منہیۃ میں میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ
ثلاثۃ اثنان اور وحدۃ سے مرکب ہے یہ مثل المرکب من المقولتین ہے۔ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی
صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے مثل المرکب من المقولتین کہا مرکب من
المقولتین کیوں نہیں کہا۔ غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ وحدۃ نہ ہی کوئی مقولۃ ہے اور نہ
ہی کسی مقولۃ کا فرد ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور فرد مل کر مقولہ بنے اس لیے مثل المرکب من المقولتین
کہا مرکب من المقولتین نہیں کہا کما صرح بہ الشیخ الخ آگے حوالہ دے دیا کہ شیخ نے بھی شفا میں اس پر صراحۃ
کی ہے کہ وحدۃ کسی مقولۃ سے نہیں ہے۔ ہاں اگر وحدۃ کسی مقولۃ سے ہو بھی تو مقولۃ کیف سے ہوگی کم سے

(غلام یحییٰ) نہیں ہوگی اور عدد تو مقولۂ کم سے ہے۔ قولہ باشتمال العدد کما ہو مذہب بعض اہل الظواہر الخ۔ چونکہ میر زاہد نے محقق دوانی کا اعتراض ذکر کیا تھا اس نے کہا کہ اگر هیئة وحدانی کو عدد کی جزء صوری بناؤ اس وقت تو آپ کا یہ کہنا درست ہے کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے اور اگر هیئة وحدانی کو جزء صوری نہ بناؤ تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ عدد اعداد سے مرکب نہیں ہے یہ درست نہیں کیونکہ اس وقت وحدات کا دخول بعینہ اعداد کا دخول ہوگا۔ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو کہا کہ هیئت وحدانی عدد کی جزء صوری ہے یہ کسی کا مذہب بھی ہے کہ نہیں۔ تو غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ یہ بعض اہل ظواہر کا مذہب ہے انہ لو لم یکن لہ جزء صوری الخ اب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ هیئت وحدانی عدد کی جزء صوری ہے کیونکہ اگر هیئة وحدانی عدد کی جزء صوری نہ ہو تو پیچھے محض وحدات رہ جائیں گی اب وحدات وحدۃ کی جمع ہے وحدۃ کلی ہے اس کا حمل ایک فرد پر بھی ہوگا اور کثیر پر بھی ہوگا یہ خصوصیت کو بھی بیان کرے گی اور شرکت کو بھی بیان کرے گی۔ تو جب وحدۃ کا حمل ہوگا وحدات پر اب عدد کا حمل وحدات پر نہیں ہو سکتا اب نہیں کہہ سکتے کہ عدد وحدات سے مرکب ہے کیونکہ وحدۃ کسی مقولہ سے نہیں ہے خاص کر مقولۂ کم سے نہیں اور عدد تو مقولۂ کم سے ہے تو جب وحدۃ کا حمل ہوگا وحدات پر اب عدد کا حمل نہیں ہو سکتا وحدات پر۔ اما علی تقدیر اشتمالہ الخ: اب ذکر کرتے ہیں کہ باقی رہ گئی یہ شق کہ هیئت وحدانی عدد کی جزء صوری ہو اس وقت عدد کے ساتھ هیئت وحدانی منضم ہوگی یہ ایسا امر ہے جو وحدۃ کے قبیل سے نہیں ہے اس وقت وحدۃ کا حمل وحدات پر نہیں ہو سکے گا تو عدد کا حمل وحدات پر ہوگا اس وقت کہہ سکتے ہیں کہ عدد وحدات سے مرکب ہے اعداد سے مرکب نہیں۔ والجواب منع استحالۃ صدق المتباینین الخ۔ یہاں سے غلام یحییٰ صاحب نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ جب عدد وحدات سے مرکب ہوگا تو وحدات کا حمل ہوگا عدد پر اب عدد ایک وحدات کثیرۃ ہیں اب کثیر اشیاء کا حمل ہو شئ واحد پر یہ محال ہے۔ غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ کثیر اشیاء کا حمل شئ واحد پر تب محال ہے جب حمل ایک ہو اگر حمل کثیر ہوں تو شئ واحد پر اشیاء کثیرۃ کے حمل میں کوئی حرج نہیں اب ~~وحدۃ~~ کا وحدات کا جو حمل ہے عدد پر اس میں حمل کثیر ہیں لہذا کوئی حرج نہیں۔

(غلام یحییٰ) قولہ واما انہ الجزء الخ وھو اللائق بالتحقیق الخ۔ پیچھے میر زاہد نے محقق دوانی کا مذہب ذکر کیا انہوں نے کہا
کہ اگر ہیئت وحدانی کو جزء صوری نہ بنائیں تو پھر یہ کہنا درست نہیں کہ عدد وحدات سے مرکب ہے اعداد سے
مرکب نہیں کیونکہ اس وقت وحدات کا دخول عدد میں بعینہ اعداد کا دخول ہے۔ اب ایک سوال ہوتا
ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا یہ کسی کا مذہب بھی ہے کہ نہیں
تو غلام یحییٰ نے اس کا جواب دیا کہ یہ اہل تحقیق کا مذہب ہے کہ ہیئت وحدانی عدد کی جزء صوری نہیں ہے۔
ویمکن الاستدلال الخ اب ایک اور سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا
اس پر کوئی دلیل بھی ہے کہ نہیں کہ ہیئت وحدانی عدد کی جزء صوری نہیں ہے۔ تو غلام یحییٰ صاحب نے اس کا
جواب دیا کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ ہم عدد کی حقیقت کا تصور کرتے ہیں لیکن جزء صوری کا تو تصور نہیں ہوتا
اس سے پتہ چلا کہ ہیئت وحدانی جزء صوری نہیں ہے اگر ہیئت وحدانی جزء صوری ہوتی تو یہ عدد کے لیے ذاتی
ہوتی اور ذاتی تو ذات کے بغیر پائی ہی نہیں جا سکتی حالانکہ عدد جزء صوری کے علاوہ پایا جاتا ہے لہذا پتہ چلا کہ
ہیئت وحدانی عدد کی جزء صوری نہیں ہے۔ قولہ اذ العدد حینئذ الخ وحینئذ لزم الترجیح بلا مرجح الخ پیچھے
میر زاہد نے محقق دوانی کا مذہب ذکر کیا کہ اگر ہیئت وحدانی عدد کی جزء صوری نہ ہو تو پھر یہ کہنا درست
نہیں کہ عدد وحدات سے مرکب ہے اعداد سے مرکب نہیں کیونکہ اس وقت وحدات کا دخول عدد میں بعینہ اعداد
کا دخول ہے۔ اب غلام یحییٰ صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ جب ہیئت وحدانی عدد کی جزء صوری نہیں ہوگی تو اس
وقت عدد اگر اعداد سے مرکب ہو تو ترجیح بلا مرجح اور استغناء الشیء عن الذاتی یہ دونوں خرابیاں لازم نہیں
آئیں گی کیونکہ اس وقت مثلاً چھ کا عدد تین اور تین سے مرکب ہو یا دو اور چار سے مرکب ہو یا ایک اور پانچ سے
مرکب الخ اس میں کوئی منافرۃ نہیں ہے اور باقی اعداد بھی اسی طرح ہیں ان کو اسی پر قیاس کر لیا جائے۔ قولہ من
حیث انہا معروضۃ الخ حیثیۃ تقییدیۃ معتبرۃ الخ پیچھے میر زاہد نے محقق دوانی کا رد کیا تھا کہ اگر ہیئت وحدانی عدد
کی جزء صوری نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عدد محض وحدات سے مرکب ہے بلکہ اس وقت وحدات اس
حیثیت سے ہوں گی کہ ہیئت وحدانی ان کو عارض ہے۔ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب
دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے عبارت ذکر کی من حیث انہا الخ اور حیثیت کی تین قسمیں ہیں یہاں کوئی
بھی نہیں بن سکتی حیثیت اطلاقی نہیں بن سکتی کیونکہ حیثیت اطلاقی میں حیث کا ما بعد یعنی حیثیت حیث کے ما قبل میں

ہیئت کا عین ہوتا ہے یہاں عین نہیں ہے کیونکہ ہیئت محض وحدات نہیں اور حیثیت وحدات معروضہ
ہیں۔ حیثیت تعلیلی بھی نہیں بن سکتی کیونکہ حیثیت تعلیلی میں بھی حیثیت اور ہیئت میں مغایرت نہیں
ہوتی اور یہاں مغایرت ہے باقی رہ گئی حیثیت تقییدی وہ بھی نہیں بن سکتی کیونکہ ہم نے کہا ہے کہ ہیئت وحدانی
جزء صوری نہیں ہے اگر حیثیت تقییدی بناتے ہیں تو پھر ہیئت وحدانی کو جزء صوری ماننا پڑے گا۔ تو غلام
یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ یہاں حیثیت تقییدی ہے پھر آپ کا سوال ہوگا کہ اس وقت ہیئت وحدانی
جزء صوری ہوگئی حالانکہ ذکر کیا ہے کہ ہیئت وحدانی جزء صوری نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حیثیت
تقییدی صرف عنوان میں معتبر ہے معنون میں نہیں ہے۔ والا لزم خلاف المفروض الا اب غلام یحیی صاحب (غلام یحیی)
اس پر دلیل ذکر کرتے ہیں کہ حیثیت تقییدی صرف عنوان میں معتبر ہے کیونکہ اگر عنوان میں معتبر نہ ہو
تو یا پھر عنوان اور معنون دونوں میں معتبر نہیں ہوگی یا صرف معنون میں معتبر ہوگی اگر معنون میں
معتبر ہو تو خلاف مفروض لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ ہم نے فرض کیا ہے کہ ہیئت وحدانی جزء صوری نہیں
ہے اس وقت لازم آئے گا کہ ہیئت وحدانی جزء صوری ہے اور اگر کہو کہ ہیئت وحدانی عنوان میں بھی
نہیں ہے اور معنون میں بھی نہیں ہے تو اس وقت جس سے فرار کا قصد کیا تھا وہی لازم آئے گا۔ ہم نے
فرار کا قصد اس سے کیا تھا کہ عدد محض وحدات سے مرکب نہیں ہے اور اس وقت جب حیثیت نہ عنوان
میں ہے اور نہ معنون میں ہے لازم آئے گا کہ عدد محض وحدات سے مرکب ہے۔ فافہم تو اس میں غور کر۔

قولہ حقیقۃ محصلۃ ای مرتبۃ علیہا آثار الخ یہیں میر زاہد نے محقق دوانی کا رد کیا تھا کہ اگر ہیئت وحدانی
عدد کی جزء صوری نہ ہو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عدد محض وحدات سے مرکب ہے بلکہ وحدات اس وقت
اس حیثیت سے ہوں گی کہ ہیئت وحدانی ان کو عارض ہے کیونکہ عدد حقیقۃ ~~محصلہ~~ محصلۃ ہے اگر کہو کہ عدد
محض وحدات سے مرکب ہے تو عدد حقیقۃ محصلۃ نہیں ہوگی۔ اب ایک اعتراض ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس
کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر کہو کہ عدد وحدات سے مرکب ہے وحدات اس حیثیت سے کہ ہیئت
وحدانی اس کو عارض ہے پھر بھی تو عدد حقیقۃ محصلۃ نہیں ہوگی کیونکہ ہیئت وحدانی تو اعتباری شئی ہے۔
تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ حقیقۃ محصلۃ کے دو معانی ہیں ایک معنی ہے جو نفس الامر کا ہو
واقعی ہو اور دوسرا معنی ہے جس پر آثار مترتب ہوں۔ یہاں حقیقۃ محصلۃ سے مراد یہ ہے کہ جس پر آثار

یعنی احکام مرتب ہوں یہ احکام اجزاء کے احکام کے علاوہ ہیں۔ عدد کے احکام سے یہ ہے کہ یہ مقولہ کم سے ہے

(غلام یحیی) اور دوسرا یہ کہ اس کا وحدات پر حمل ہوتا ہے اس کے علاوہ اور بھی احکام ہیں قولہ و دخولہا فی العدد الخ انما

احتاج الی ہذہ المقدمۃ الخ یہاں میرزاہد نے ایک سوال کا جواب دیا تھا سوال یہ تھا کہ محقق دوانی نے جو کہا ہے

کہ وحدات کا دخول عدد میں بعینہ اعداد کا دخول ہے اس سے مراد وحدات مع الحیثیۃ مراد ہیں لہذا یہ

کہنا درست نہیں کہ عدد وحدات سے مرکب ہے اعداد سے مرکب نہیں ہے کیونکہ وحدات کا دخول عدد میں

بعینہ اعداد کا دخول ہے۔ تو میرزاہد نے اس کا جواب دیا تھا کہ وحدات کا دخول عدد میں مطلقا اس کو مستلزم

نہیں ہے کہ وحدات مع الحیثیۃ داخل ہوں چہ جائیکہ ان میں عینیۃ ثابت ہو اور کہا جائے کہ وحدات کا دخول

عدد میں بعینہ اعداد کا دخول ہے۔ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس سوال کا جواب دیا ہے

سوال یہ ہوتا ہے کہ میرزاہد نے محقق دوانی کا رد کیا ہے رد کے لیے صرف اتنا کافی تھا کہ کہہ دیتے کہ حیثیت

وحدانی اگر عدد کی جزء صوری ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عدد محض وحدات سے مرکب ہے

بلکہ اس وقت وحدات اس حیثیت سے ہوں گی کہ حیثیت وحدانی ان کو عارض ہے یہ جو مقدمۃ ذکر

کیا و دخولہا فی العدد الخ یہ مقدمۃ لغو ہے اس کے ذکر کی ضرورت نہیں تھی۔ تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب

دیا کہ میرزاہد نے یہ مقدمۃ ذکر کرکے ~~...~~ ایک توہم کا ازالۃ کیا ہے کوئی توہم کر سکتا تھا کہ محقق

دوانی نے جو کہا ہے کہ وحدات کا دخول عدد میں بعینہ اعداد کا دخول ہے اس سے مراد وحدات مع الحیثیۃ

مراد ہیں تو میرزاہد نے یہ مقدمۃ ذکر کرکے اس توہم کا ازالۃ کر دیا کہ محقق دوانی نے جو کہا ہے کہ وحدات کا

دخول عدد میں بعینہ اعداد کا دخول ہے ان وحدات سے وحدات مع الحیثیۃ مراد نہیں لے سکتے اذ حاصل المعنی الخ

کیونکہ اس وقت میرزاہد نے محقق دوانی کا جو قول ذکر کیا فدخول الوحدات الخ اس کا کوئی معنی نہیں بنتا کیونکہ

فدخول الوحدات سے سمجھ آرہا ہے کہ محض وحدات عدد میں داخل ہو رہی ہیں حیثیت وحدانی ان کو بعد میں عارض

ہوگی لہذا وحدات سے مراد وحدات مع الحیثیۃ مراد نہیں لے سکتے فان الاستلزام الخ غلام یحیی صاحب نے نتیجہ ذکر کیا

کہ وحدات کا دخول عدد میں مطلقا وحدات مع الحیثیۃ کو مستلزم ہو یہ خلاف وجدان ہے چہ جائیکہ ان میں عینیۃ

ہو۔ فافہم تو اس میں فہم کر قولہ یلزم دخولہا الخ مع انہ یکون بتقدمہ الخ یہاں میرزاہد نے ذکر کیا کہ اگر وحدات کا دخول

عدد میں مطلقا وحدات مع الحیثیۃ کو مستلزم ہو تو وحدات کا عدد میں دو مرتبہ دخول لازم آتا ہے۔ اب ایک سوال ہوتا

Date: / /20 Day:

ہے کہ وحدات کا عدد میں دو مرتبہ دخول ہو تو اس میں کیا حرج ہے تو غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے کہ عدد

سے تقوم سے ہے وحدۃ کا عدد میں ایک مرتبہ دخول کافی ہے اب اگر دو مرتبہ دخول کرو تو

(غلام یحییٰ) تو استغناء الشئ عن الذاتی لازم آئے گا۔ قولہ من الوحدات الثلث ای ای من اخذ وحدۃ مع

وحدۃ اخری الخ۔ یہیں میر زاہد نے دوسری خرابی ذکر کی تھی کہ اگر وحدات کا دخول عدد میں مطلقا وحدات مع الحیثیۃ

کو مستلزم ہو تو اس وقت عدد کا مثلا ثلثۃ کا غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہونا لازم آتا ہے اب ایک سوال ہوتا

ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ ثلثۃ میں تین وحدات ہیں عدد انہیں تین وحدات سے

مرکب ہوگا غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہونا کس طرح لازم آتا ہے تو غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ تین

وحدات تین اجزاء ہوں گے پھر ایک وحدۃ کو دوسری کے ساتھ ملائیں گے اور حیثیت وحدانی کا بھی اعتبار ہوگا۔

اس طرح تین مجموعے حاصل ہوں گے پھر ان مجموعات کو آپس میں ملائیں گے اور حیثیت وحدانی کا بھی

اعتبار ہوگا اس طرح تین اور مجموعات حاصل ہوں گے پھر ان کو آپس میں ملائیں گے اسی طرح سلسلہ چلتا جائے

گا تو عدد کا غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ قولہ جزء لضرورۃ دخول وحدۃ مع وحدۃ اخری الخ

یہیں میر زاہد نے ذکر کیا کہ اگر وحدات کا دخول عدد میں مطلقا وحدات مع الحیثیۃ کو مستلزم ہو تو عدد کا مثلا

ثلثۃ کا غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہونا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ تین وحدات تین اجزاء ہوں گے پھر ان وحدات

کو آپس میں ملا کر تین مجموعے حاصل ہوں گے وہ بھی ثلثۃ کی اجزاء بنیں گے اسی طرح سلسلہ چلتا جائے گا۔ اب

غلام یحییٰ صاحب ذکر کرتے ہیں کہ جب وحدۃ کو وحدۃ اخری کے ساتھ ملائیں گے تو حیثیت کا اعتبار نہیں

کریں گے کہ حیثیت وحدانی ان کو عارض ہے اگر حیثیت کا اعتبار نہیں کرتے تو پھر ثلثۃ کا غیر متناہی اجزاء سے

مرکب ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ وحدۃ کو وحدۃ اخری کے ساتھ ملاؤ اور حیثیۃ کا اعتبار نہ کرو تو ان میں اور

تنہا وحدۃ میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ثلثۃ میں معتبر مطلق وحدۃ ہے خواہ وہ تنہا ہو یا دوسری وحدۃ کے ساتھ

مل کر ہو۔ فافہم تو اس میں غور کر۔ قولہ فی الحاشیۃ والتوالی بجزئیۃ الخ ای الخ یہیں منہیۃ میں میر زاہد نے بعض

لوگوں کا رد کیا تھا۔ بعض نے کہا کہ ہم کہتے ہیں مجموعات ثلثۃ اولی جو ثنائیہ ہیں وہ عدد میں داخل ہیں باقی

مجموعات ثلثۃ اخری جو رباعیۃ ہیں وہ عدد میں داخل نہیں ہیں اس وقت ثلثۃ کا غیر متناہی اجزاء سے مرکب

ہونا لازم نہیں آئے گا تو میر زاہد نے منہیۃ میں اس کا رد کیا کہ بعض اجزاء کو عدد میں داخل کرو اور بعض کو داخل

Date:__/__/20__ Day:____

لذکورلہ ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ عدد کی نسبت جمیع اجزاء کی طرف یکساں ہے پھر کیا وجہ ہے کہ بعض اجزاء کو داخل کرتے ہو
اور بعض کو داخل نہیں کرتے۔ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ (غا
آپ نے کہا کہ اگر بعض اجزاء کو عدد میں داخل کرتے ہیں اور بعض کو نہیں کرتے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی ہم
کہتے ہیں کہ یہاں مرجح موجود ہے وہ یہ ہے کہ مجموعات ثلاثۃ اول حقیقیہ ہیں اور بعد مجموعات اخری محض اعتباریہ
ہیں اس لیے ہم نے مجموعات ثلاثۃ اول کو عدد میں داخل کیا ہے باقی مجموعات کو داخل نہیں کیا۔ تو غلام یحییٰ صاحب نے اس
کا جواب دیا کہ ترجیح بلا مرجح اس وقت لازم آتی ہے جب وحدات کا دخول عدد میں مطلقاً وحدات مع الحیثیۃ کو
مستلزم ہو اس وقت جمیع مجموعات خواہ حقیقیۃ ہوں یا اعتباریہ ہوں وہ عدد میں داخل ہوں گے اب اگر
(غلام یحییٰ) کیونکہ بعض مجموعات داخل ہیں اور بعض داخل نہیں ہیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ فلا یرد انہ لم لا یجوز الخ
یہاں سے غلام یحییٰ صاحب نے سوال کی تقریر کی ہے جس کا جواب پیچھے ذکر کیا ہے۔ قولہ بل نقول علی تقدیر
لعن لو سلم الخ پیچھے میرزاہد نے دوسرا رد کیا تھا محقق دوانی کے اس قول کا کہ اگر ھیئت وحدانی جزء صوری
نہ ہو تو وحدات کا دخول عدد میں بعینہ اعداد کا دخول ہوگا۔ میرزاہد نے دوسرا رد کیا کہ اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ اگر ھیئت
وحدانی جزء صوری نہ ہو تو عدد محض وحدات سے مرکب ہوگا پھر بھی یہ لازم نہیں آتا کہ عدد اعداد سے مرکب ہے۔ اب
غلام یحییٰ صاحب اس کی مزید توضیح کرتے ہیں کہ اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ جب ھیئت وحدانی جزء صوری نہ ہو اس
وقت عدد محض وحدات سے مرکب ہوگا یعنی کثرۃ من حیث الکثرۃ مراد ہوگی ھیئت وحدانی حقیقیہ عددیہ میں
داخل بھی نہیں ہے اور اس کو عارض بھی نہیں ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وحدات کا دخول عدد میں بعینہ اعداد کا
دخول ہے کیونکہ دخول معنی مصدری ہے جتنے بھی معانی مصدریہ ہیں ان کا توحد اور تعدد مضاف الیہ کے تابع ہوتا
ہے اگر مضاف الیہ واحد ہوگا تو ان میں بھی واحد والا معنی ہوگا اور اگر مضاف الیہ میں تعدد ہوگا تو ان معانی مصدریہ میں
بھی تعدد ہوگا اب یہاں مضاف الیہ وحدات ہیں اور وحدات جمع ہیں ان میں تعدد ہے لہذا یہاں دخول واحد شخصی
مراد نہیں لے سکتے لہذا وحدات کا جو دخول ہے عدد میں وہ کل وحدۃ وحدۃ کا ہوگا اور عدد کا دخول جو ہے عدد ہے وہ
دخول واحد ہے لہذا وحدات کا دخول عدد میں بعینہ اعداد کا دخول نہیں ہوگا۔ وفرق بین کل وحدۃ وحدۃ الخ اب
غلام یحییٰ صاحب ذکر کرتے ہیں کہ کل کی دو اقسام ہیں کل افرادی اور کل مجموعی۔ کل افرادی میں حکم ہر ایک ایک فرد کو
علی سبیل الانفراد شامل ہوتا ہے اور کل مجموعی میں حکم مجموع من حیث المجموع کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ ان دونوں میں فرق

Date: __/__/20 Day: ______

(غلام یحییٰ) ہے اس پر دلیل دیتے ہیں فان من الاحکام الخ کہ بعض احکام ایسے ہیں کہ ان کا اسناد کل افرادی کی طرف تو

صحیح ہے لیکن کل مجموعی کی طرف صحیح نہیں ہے جیسے ایک تنگ دروازہ ہو اس میں سے دس بندوں نے گزرنا

ہے اس وقت کل واحد واحد داخل ہو گا سارے اکٹھے داخل نہیں ہو سکتے۔ فلا نسلم الخ غلام یحییٰ صاحب نے نتیجہ

ذکر کیا کہ ہم کل وحدۃ وحدۃ اور وحدات من حیث المجموع میں استلزام تسلیم نہیں کرتے جب جائیکہ ان (کے دخول)

میں عینیۃ ہو اور یہ کہا جائے کہ وحدات کا دخول العدد میں بعینہ اعداد کا دخول ہے۔ قولہ و بما حققنا من الخ

پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا کہ ہم نے جو تحقیق کی اس تحقیق سے اس مسئلہ کا بھی بطلان ظاہر ہو گیا جو محقق دوانی

نے متفرع کیا تھا۔ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ

آپ نے کیا تحقیق کی ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ ہم نے یہ تحقیق کی ہے کہ عدد عدد کی

مطلقاً جزء نہیں ہے آگے عام ہے کہ ہیئت وحدانی عدد کی جزء صوری ہو یا نہ ہو۔ قولہ متوقف علی هذا

المجموع الخ لکونہ جزأ منہ پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ مجموع امور غیر متناہیۃ کا موقوف

اس مجموعہ پر جس سے ایک کم کیا گیا ہے۔ اب سوال ہوتا ہے کہ مجموع امور غیر متناہیۃ کا اس

مجموعے پر کیوں موقوف ہے جس سے ایک کم کیا گیا ہے۔ غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا

کہ اس لیے موقوف ہے کہ وہ مجموعہ جس سے ایک کم کیا گیا ہے وہ جزء ہے مجموع امور غیر متناہیۃ

کی اور کل اپنی جزء پر موقوف ہوتا ہے۔ قولہ او غیر مشتمل علیہ الا سواء کان حیثیۃ العروض الخ پیچھے میر زاہد

نے ذکر کیا تھا کہ محقق دوانی نے مسئلہ متفرع کیا وہ تام نہیں ہے آگے عام ہے کہ عدد جزء صوری پر مشتمل

ہو یا جزء صوری پر مشتمل نہ ہو۔ جزء صوری پر مشتمل نہ ہو اس میں مزید تعمیم تھی غلام یحییٰ صاحب

نے اس کو ذکر کیا ہے کہ عدد جزء صوری پر مشتمل نہ ہو آگے عام ہے کہ ہیئت وحدانی اس کو عارض ہے

یا وحدانی عارض بھی نہیں ہے۔ قولہ فی الحاشیۃ اعتبر معھا الھیئۃ الخ فلا وجہ للجزئیۃ اصلا پیچھے میر زاہد نے

منہیہ میں ذکر کیا تھا کہ عدد وحدات سے مرکب ہے اور ہیئت وحدانی جزء صوری ہے یا عارض ہے باقی رہا

کہ عدد محض وحدات سے مرکب ہو ایسا نہیں ہے۔ اب غلام یحییٰ صاحب ذکر کرتے ہیں کہ عدد عدد سے مرکب

ہو یعنی عدد عدد کی جزء ہے اس میں بالکل کوئی وجہ نہیں ہے۔ نعم لو کان حقیقتہ الخ اب ایک سوال ہوتا ہے

غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر عدد محض وحدات سے مرکب ہو اس

Date: __/__/20 Day: ______

اس وقت وحدات کا دخول عدد میں بعینہ اعداد کا دخول ہوگا اس وقت تو یہ عدد عدد کا جزء بنے گا۔
غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ اگر عدد محض وحدات سے مرکب ہو اس وقت عدد عدد کی
جزء صوری ہو اس کی وجہ ظاہری ہے لیکن تحقیق نہیں ہے کہ اگر عدد محض وحدات سے مرکب
(غلام یحیی) ہو پھر بھی عدد عدد کا جزء نہیں ہے۔ قولہ تحقق مجموعھا الخ ای مجموع احاد الخمسۃ پیچھے میر زاہد
نے ذکر کیا تھا کہ جب عشرہ کے جمیع احاد پائے جائیں گے تو خمسہ کے احاد میں سے بھی ہر ایک ایک
پایا جائے گا جب ہر ایک ایک پایا جائے گا تو ان کا مجموع بھی پایا جائے گا۔ اب مجموعھا کی ھاء ضمیر میں
توہم تھا کہ شاید خمسہ کی طرف راجع ہو تو غلام یحیی صاحب نے ای مجموع احاد الخمسۃ ذکر کر کے توہم کا
ازالہ کر دیا کہ ضمیر کا مرجع خمسہ نہیں ہے بلکہ احاد الخمسۃ ہے۔ یعنی الاحاد من حیث انھا معروضۃ الخ یہاں
سے غلام یحیی صاحب نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے خمسہ کے احاد علی سبیل
الانتشار پائے جائیں پھر یہ کہنا درست نہیں ہوگا اذا تحقق کل واحد واحد منھا تحقق مجموعھا۔ تو غلام
یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا ہے کہ تحقق مجموعھا یہاں احاد سے مراد یہ ہے کہ اس حیثیت
سے ہوں کہ وہ معروض ہیں اور حیثیت وحدانی ان کو عارض ہے اور حیثیت وحدانی ان سے منتزع ہو
سکتی ہے اب خمسہ کے احاد علی سبیل الانتشار پائے جائیں یا علی سبیل الاجتماع پائے جائیں عقل ان
سے حیثیت وحدانی کو منتزع کر سکتی ہے والا فلا یمکن الخ اب غلام یحیی صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ
حیثیت وحدانی امر انتزاعی ہے منضم نہیں ہے کیونکہ اگر کہو کہ حیثیت وحدانی منضم ہے تو اس وقت یہ حیثیت وحدانی
کثرۃ محضۃ کو عارض نہیں ہو سکتی کیونکہ تعدد معروض تعدد عارض کو مستلزم ہے۔ کثرۃ محضۃ اس میں تو تعدد
ہے لیکن حیثیت وحدانی میں تعدد نہیں ہے۔ کذا فی بعض تعلیقاتہ غلام یحیی صاحب نے حوالہ ذکر کیا کہ
میر زاہد نے اپنی بعض تعلیقات میں اسی طرح ذکر کیا ہے فافہم تو اس میں اشارہ کر کیونکہ یہ مشکل
مقام ہے۔ قولہ لیست عدم العلۃ المعینۃ الخ عدم الاقل ای الجزء الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا اس پر دوسری
وجہ ذکر کی تھی کہ اعداد میں ترتیب علیۃ اور معلولیۃ والی نہیں ہے کیونکہ اگر اعداد میں ترتیب علیۃ اور
معلولیۃ والی ہو تو پھر یہ ہوگا کہ عدد اقل (وجود) علت ہوگا وجود عدد اکثر کی اور عدم اقل علت ہوگی عدم اکثر
کی اور عدد اقل علۃ معینۃ ہے اس وقت لازم آئے گا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ معینۃ ہے حالانکہ

Date: __/__/20__ Day: ______

عدم معلول کی علت عدم علت معینۃ نہیں ہے بلکہ عدم معلول کی علت عدم علۃ ما ہے۔ اب ایک سوال ہوتا ہے
غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ عدم علۃ معینۃ سے کیا مراد ہے غلام یحیی
صاحب نے اس کا جواب دیا کہ عدم اول یعنی جو عدد اکثر کا جز ہے وہ عدم علۃ معینۃ ہے فان عدم الشرط الخ (غلام یحیی)
اب غلام یحیی صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ عدم اول عدم علۃ معینۃ ہے عدم علۃ مطلقۃ نہیں ہے کیونکہ
عدم الشرط ہو تو عدم مشروط ہوتا ہے لہذا عدم شرط پر عدم علۃ صادق آئے گا کیونکہ علت یہ ہوتی ہے کہ شرطیں
پائی جائیں اور موانع اٹھ جائیں لیکن عدم شرط پر عدم اول صادق نہیں آتا۔ لہذا عدم اول عدم علۃ معینۃ ہے
عدم علۃ مطلقۃ نہیں ہے تو پھر عدد اول اور عدد اکثر میں علیۃ معلولیۃ والی ترتیب ثابت نہیں ہوگی۔ علیۃ
معلولیۃ والی ترتیب تب ثابت ہوتی جب عدم اول عدم علۃ معینۃ نہیں بلکہ عدم علۃ ما ہوتا۔ قولہ فشئ
بعینہ النظایر ان الفاء الخ پیچھے میرزاہد نے بعض افاضل کا مذہب ذکر کیا کہ بعض افاضل نے کہا کہ
عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ ہے آگے اس پر دلیل دی کہ شئی بعینہ وجودا اور عدما شئی بعینہ پر
مترتب ہوتی ہے اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ
فشئ بعینہ الخ یہ ماقبل پر تفریع نہیں بن سکتی کیونکہ ماقبل صرف عدم کا ذکر ہے اور تفریع میں وجود اور
عدم دونوں کا ذکر ہے حالانکہ تفریع متفرع علیہ کے مطابق ہوتی ہے تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا
کہ یہ فاء تفریع کی نہیں ہے بلکہ فاء تعلیل کی ہے کہ بعض افاضل نے کہا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ
ہے پھر اس پر دلیل یہ قائم کی کہ اس نے عدم کو وجود پر قیاس کیا جس طرح شئی بعینہ وجودا شئی بعینہ
پر مترتب ہوتی ہے اسی طرح شئی بعینہ عدما بھی شئی بعینہ پر مترتب ہوتی ہے۔ فلا یرد ان ینضم الخ
اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو دلیل
دی ہے یہ بھی تو نظری ہے پھر اس پر دلیل کی ضرورت ہوگی اسی طرح سلسلۃ چلتا جائے گا تو تسلسل
لازم آئے گا۔ غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ اس دلیل کے ساتھ شہادۃ وجدان کو ملاتے ہیں
اس وقت بحث منقطع ہو جائے گی تسلسل لازم نہیں آئے گا۔ قولہ ولو الزم منہ الخ الا انہ اذا فرض الخ
پیچھے غلام یحیی نے ایک سوال کا جواب دیا تھا کہ سوال یہ تھا کہ آپ نے کہا کہ عدم معلول کی علت عدم علت تامۃ
ہے ہم ایک علۃ لیتے ہیں جس کے کئی اجزاء ہیں جب ان اجزاء میں سے کسی ایک کا بھی عدم ہوگا تو عدم

Date: __/__/20 Day: ______

معلول ہوگا لہٰذا ثابت ہوا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ معینۃ نہیں ہے میرزاہد صاحب نے اس کا
جواب دیا تھا کہ اجزاء کا جو عدم ہے یہ عدم علۃ تامۃ کے لوازمات سے ہے۔ اب غلام یحییٰ صاحب اس
پر دلیل دیتے ہیں کہ عدم اجزاء یہ عدم علۃ تامۃ کے لوازمات سے ہے کیونکہ عدم معلول تب ہوتا
(غلام یحییٰ) ہے جب عدم علۃ تامۃ ہو اور عدم علۃ تامۃ تبھی ہوگا جب علۃ تامۃ کے اجزاء کا عدم ہو۔ قولہ فعدم
الشرط الخ ای لما لم یکن عدم الاجزاء الخ پیچھے میرزاہد نے ایک سوال کا جواب دیا تھا سوال یہ تھا کہ
آپ نے کہا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ ہے حالانکہ مشروط کے عدم سے بھی تو عدم مشروط
آتا ہے لہٰذا پتہ چلا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ نہیں ہے۔ میرزاہد نے اس کا جواب دیا تھا کہ
عدم شرط عدم معلول کی علت نہیں ہے بلکہ عدم شرط عدم علۃ تامۃ کے مقارن ہے جو عدم معلول کی علت ہے۔
اب غلام یحییٰ اس کی مزید ~~وضاحت~~ وضاحت کرتے ہیں کہ جب پیچھے ذکر کیا کہ عدم اجزاء عدم معلول کی
علت نہیں ہے حالانکہ عدم اجزاء عدم علۃ تامۃ کے متعلقات سے ہے جس پر معلول اپنے قوام میں
موقوف ہے اور عدم شرط پر تو معلول اپنے قوام میں موقوف نہیں ہے تو عدم شرط بالطریق الاولیٰ عدم
معلول کی علت نہیں ہوگی۔ قولہ بل ھو مقارن الخ غیر لازم الخ پیچھے میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ عدم شرط عدم
معلول کی علت نہیں ہے بلکہ یہ علۃ تامۃ کے مقارن ہے جو عدم معلول کی علت ہے۔ اب ایک سوال ہوتا ہے
غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ عدم شرط عدم علۃ تامۃ کے
مقارن ہے حالانکہ کبھی عدم علۃ تامۃ ہوتا ہے لیکن عدم شرط نہیں ہوتا۔ غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب
دیا کہ مقارن سے مراد ہے غیر لازم لہٰذا اب اگر کہیں عدم علۃ تامۃ ہو اور عدم شرط نہ ہو بلکہ وجود شرط ہو
تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ قولہ بمعنی احادھا الا اد بالاحاد الخ پیچھے میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ علۃ تامۃ
جس پر معلول موقوف ہے وہ مجموع علل ناقصۃ بمعنی احادھا ہے بمعنی المرکب نہیں ہے۔ اب ایک
سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر بمعنی المرکب لیں
وہ بھی تو احاد سے ہی مرکب ہوگا اس میں بھی تو احاد ہوں گے ان میں فرق کیا ہے۔ غلام یحییٰ صاحب
نے اس کا جواب دیا کہ احاد سے مراد ~~ہے~~ کثرۃ محضۃ ہے اور مرکب سے مراد کثرۃ اس حیثیت سے
حیثیت وحدانی ان کو عارض ہے یا حیثیت وحدانی جزء صوری ہے۔

(غلام یحیی) قوله لانها جملة الخ یعنی بطور تمہید مقدمة الخ پیچھے مصنف نے ذکر کیا تھا کہ علة تامة جس پر معلول موقوف ہے وہ یہ مجموعہ علل ناقصة اس کے دو معانی ہیں۔ بمعنی احادھا ، بمعنی المرکب لیکن یہاں بمعنی احادھا ہے بمعنی المرکب نہیں کیونکہ اگر بمعنی المرکب لیتے ہیں تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ علة تامة جزء لنفسها ہے۔ اب غلام یحیی صاحب اس کی مزید توضیح کرتے ہیں کہ تمہیدا مقدمة میں ہم نے ذکر کیا کہ علة تامة جملة ما یتوقف علیه سے عبارت ہے اس طرح کہ کوئی شئی بھی اس سے خارج نہیں ہے اب ہم کہتے ہیں کہ علة تامة بمعنی احادھا ہے قیاس استثنائی اتصالی سے دلیل چلاتے ہیں کہ اگر تم کہو کہ علة تامة بمعنی احادھا نہیں ہے بلکہ بمعنی المرکب ہے تو اس وقت علة تامة جملة ما یتوقف علیه سے ہوگی اور جملة کا بعض ہوگی اس وقت لازم آئے گا کہ علة تامة جزء لنفسها ہے کیونکہ پہلے ہم نے کہا ہے کہ علت تامة جملة ما یتوقف علیه ہے اب بمعنی المرکب لیا تو اس میں دو جزئیں ہیں ایک ~~مجموعہ~~ علل ناقصة اور دوسری جزء ان کو ہیئت وحدانی لگی ہوئی ہے اب علل ناقصة جو ہیں ان کے مجموعے پر بھی علة تامة سچا آتا ہے تو جب بمعنی المرکب لیا اس وقت علة تامة جملة ما یتوقف سے ہوگی یعنی جملة ما یتوقف علیه کا بعض ہوگی پہلے جملة ما یتوقف علیه تھی تو اس وقت علة تامة کا جزء لنفسا ہوگی ~~[illegible]~~ لکنها من جملة ما یتوقف علیه الخ اب وضع مقدم کرتے ہیں کہ علة تامة جملة ما یتوقف سے ہیں یعنی جملة کا بعض ہے لانها الخ اب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ جب علة تامة بمعنی المرکب لیں گے اس وقت علة جملة ما یتوقف علیه سے ہوگی کیونکہ ~~[illegible]~~ علة تامة اس وقت یعنی جب اس سے مراد معنی مرکب لیا یہ کثرة علل ناقصة جس پر معلول بتوقفات کثیرة موقوف ہے اس کے مغایر ہے۔ حالانکہ ہم نے یہ بھی فرض کیا ہے کہ یہ جملة ما یتوقف علیه بھی ہے اس وقت یہ علة ناقصة ہوگی کیونکہ یہ بعض ما یتوقف علیه ہے اس وقت ~~[illegible]~~ علة تامة جزء لنفسها ہوگی۔ لانها البعض ما یتوقف علیه سواء یتنظر وجود المعلول الخ۔ یہاں غلام یحیی صاحب ذکر کرتے ہیں کہ علة تامة جب بمعنی المرکب لیں گے اس وقت یہ علة ناقصة ہوگی کیونکہ یہ بعض ما یتوقف علیه ہے آگے عام ہے کہ اس کے بعد وجود معلول میں امر آخر کی طرف ~~[illegible]~~ انتظار کی ہو یا نہ ہو والا یلزم الخ اب تعمیم پر دلیل دیتے ہیں کہ اگر کہو کہ تعمیم نہیں بلکہ ایک جہت معین ہے اب اگر یہ معین کرو کہ وجود معلول میں امر آخر کی طرف انتظار کی ہے تو اس وقت علة اخیرة علة ناقصة نہیں ہوگی اور اگر یہ معین کرو کہ وجود معلول میں امر آخر کی طرف انتظار کی

Date: / /20 Day:

نہیں ہے تو اس وقت علة ناقصة علة اخیرة میں منحصر ہو جائے گی حالانکہ علة اولی بھی علة ناقصة ہے۔
(غلام یحیی) ولا احوال الیواض بالقلب الخ اب کوئی معارضة بالقلب کرتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کو ذکر کیا ہے پھر
اس کا جواب دے گا کسی نے معارضة کیا کہ آپ نے کہا کہ اگر علة تامة بمعنی المرکب ہو تو جزء لنفسها
لازم آتی ہے لہذا علت تامة بمعنی احادھا لیں گے تو کسی نے کہا کہ اگر علة تامة بمعنی احادھا لو تو پھر
بھی جزء لنفسها لازم آتی ہے۔ دلیل دیتا ہیں کہ اگر علة تامة بمعنی احادھا جملة ما یتوقف علیہ ہو تو
جزء لنفسها لازم آئے گی آگے وضع مقدم کرتے ہیں کہ علة تامة بمعنی احادھا جملة ما یتوقف علیہ ہے
ہے کیونکہ علة تامة بمعنی احادھا کل واحد واحد ما یتوقف علیہا المعلول سے عبارت ہے۔ اور ادھر ہم نے یہ بھی
فرض کیا ہے کہ علة تامة بمعنی احادھا ما یتوقف علیہا بھی ہے اور اب جملة کی جزء بن گیا ہے
تو یہ جزء لنفسها ہوگی۔ والجواب ان الکثرة انما یتوقف الخ اب اس کا جواب دیتے ہیں کہ علة تامة بمعنی
احادھا جس پر معلول موقوف ہے اور کل واحد واحد ان میں عینیة ہے یہ آپس میں متغایر نہیں
لہذا علة تامة بمعنی احادھا ما یتوقف علیہا کا بعض نہیں ہوگی تو جزء لنفسها لازم نہیں آئے گی برخلاف
علة تامة بمعنی المرکب وہاں جزء لنفسها لازم آتی ہے ولھذا ای لان العلة الخ یحیی میرزاھد نے اس پر
تاشیہ پیش کی تھی کہ علة تامة بمعنی احادھا ہے میرزاھد نے ذکر کیا لھذا اب غلام یحیی صاحب ھذا کا
مشار الیہ بیان کرتے ہیں کہ ھذا کا مشار الیہ ہے علة تامة جو مجموع علل ناقصة ہے وہ بمعنی احادھا
ہے اور حکم واحد صلاحیت نہیں رکھتا کہ اشیاء کثیرة من حیث انھا کثیرة کے ساتھ تعلق پکڑے لہذا علة تامة
پر جو معلول موقوف ہوگا تو وہاں توقفات کثیرة ہوں گے۔ قولہ فعدم العلة التامة الخ یحیی میرزاھد
نے ذکر کیا تھا کہ علت تامة ~~بمعنی~~ کا عدم تب ہوگا جب جمیع احادھا کا عدم جس طرح علة تامة ~~بمعنی~~
کا وجود تب آتا ہے جب جمیع احاد کا وجود آ جائے اب غلام یحیی صاحب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ
علة تامة کا عدم تب ہوگا جب جمیع احاد کا عدم ہو جس طرح علة تامة کا وجود تب آتا ہے جب جمیع
احاد کا وجود آ جائے کیونکہ پیچھے گزر چکا ہے کہ حکم واحد اشیاء کثیرة من حیث انھا کثیرة کے ساتھ تعلق نہیں
پکڑتا لہذا علت تامة کا عدم تب ہوگا جب جمیع احاد کا عدم ہو جس طرح عدم تامة کا وجود تب آتا ہے جب جمیع
احاد کا وجود آ جائے۔ فعلی ھذا لا یرد انہ الخ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کو ذکر
حکم ہے معلول کا توقف لہذا توقفات کثیرة ہوں گے۔

Date:__/__/20 Day:______

کیا ہے پھر اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہوتا ہے کہ ہم ایک کثرۃ معینۃ کو فرض کرتے ہیں پھر اس سے ایک کو نکال دیتے ہیں اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ الکثرۃ معدوم سچا آتا ہے یا نہیں آتا اگر کہو کہ الکثرۃ معدوم سچا نہیں آتا بلکہ الکثرۃ موجود سچا آتا ہے تو اجتماع نقیضین ہوگا وہ اس طرح کہ ہم نے کثرۃ سے ایک کو نکالا ہے اب اگر کہیں کہ کثرۃ موجود ہے تو ایک کو بھی موجود ماننا پڑے گا حالانکہ پہلے کہا ہے کہ وہ ایک موجود نہیں ہے یہ اجتماع نقیضین ہے۔ اور اگر کہو کہ الکثرۃ موجود بھی سچا نہیں آتا جس طرح الکثرۃ معدوم سچا نہیں آتا تو ارتفاع نقیضین ہوگا کیونکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ کثرۃ موجود ہے اب یہ کہہ رہے ہیں کہ موجود نہیں یہ ارتفاع نقیضین ہے۔ لان قولنا الکثرۃ موجودۃ الخ اب غلام یحیی صاحب اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ الکثرۃ موجود قضیۃ مجملۃ ہے اس میں بہت سے قضایا مفصلہ پڑے ہوئے ہیں وہ ہیں ہذا موجود، ہذا موجود اسی طرح الکثرۃ معدوم قضیۃ مجملۃ ہے اس میں بہت سے قضایا مفصلۃ پڑے ہوئے ہیں وہ ہیں ہذا معدوم، ہذا معدوم۔ اب ہذا موجود وہ قضیہ جس کا موضوع یہ واحد معدوم ہے جو کثرۃ سے نکالا ہے وہ کاذبۃ ہے اور اس کی نقیض ہذا معدوم سچی ہے اور باقی قضایا بالکل ایسی یعنی وہ صادقۃ ہیں اور ان کی نقیض کاذبۃ ہیں۔ برخلاف مرکب کے وہ امر واحد ہے اس کا عدم ایک جزء کے عدم سے بھی ہو جاتا ہے۔ لہٰذا علۃ تامۃ عین احادھا لیس کذلک لمعنی المرکب۔ ہذا ما عندی الخ اب غلام یحیی صاحب اپنی تقریر کی تردید کرتے ہیں کہ یہ جو اس مقام میں تقریر ہے یہ مجھے سوجھی ہے اس مقام میں بہت سارے اعلام حیران ہیں۔ قولہ فی الحاشیۃ اذا التحقیق الخ منیۃ میں میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ میر باقر داماد نے کہا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ تامۃ ہے علۃ ما کا عدم نہیں ہے اس نے اس پر دلیل کہ شئی لعینہ کا ترتب وجود اشئی لعینہ پر ہوتا ہے اسی طرح شئی لعینہ کا ترتب عدماً بھی شئی لعینہ پر ہوتا ہے اس نے عدم کو قیاس کیا وجود پر تو منیۃ میں میر زاہد نے ذکر کیا کہ وجود میں تو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ شئی کا ترتب شئی لعینہ پر ہوتا ہے لیکن ہم عدم میں تسلیم نہیں کرتے کیونکہ عدم کو شئی کے رشئی وجود میں کوئی تاثیر نہیں۔ اب ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ پیچھے آپ نے ذکر کیا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ ما ہے تاثیر کا معنی بھی تو یہی ہے کہ عدم جب علت بنا تو تاثیر ہوئی اور یہاں آپ کہہ رہے ہو کہ عدم کو کوئی تاثیر نہیں تو اللّٰھم الخ سے غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب

(حاشیہ، دائیں جانب، "لان قولنا" والی سطر کے سامنے:) (غلام یحیی)

(حاشیہ، دائیں جانب، "قولہ فی الحاشیۃ" والی سطر کے سامنے:) (منیۃ)

دیا کہ ہم نے جو کہا ہے کہ عدم تاثیر نہیں کرتا اس سے علۃ تامۃ کی نفی کی ہے کیونکہ اصل مقصود میر باقر داماد کا رد کرنا ہے

(منہیہ) وہ کہتا ہے کہ علت معلول کی علت عدم علۃ تامۃ ہے۔ باقی آگے جو عبارۃ ذکر کی بل یکفی الخ یہ علۃ تامۃ ما سے میر زاہد نے کنایۃ کیا ہے لہذا عبارت میں تناقض نہیں آئیگا کیونکہ پیچھے بھی یہی کہا کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ ما ہے

اور اب بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ عدم معلول کی علت عدم علۃ ما ہے

(میر زاہد) لقائل ان یقول الخ جو بحث ماتن نے کیا کہ علم ان الف کا نام نہیں ہے اس پر دلیل دی تھی کہ اگر علم ان الف کا نام ہو تو ذہن میں پھر امور غیر متناہیۃ موجود ہوں گے اور مترتب ہوں گے جب علم آئے گا تو ایک کا زوال ہوگا جب دوسرا علم آئیگا تو دوسرے کا زوال ہوگا پھر ترتیب پر دلیل دی تھی اعداد سے کہ وجود اکثر علۃ ہے وجود اقل کی اور عدم اقل علۃ ہے عدم اکثر کی پھر کہا تھا کہ جب اقل یعنی واحد اور ثنین یا ان کی علت کا عدم ہوگا ذہن میں موجود ہوگا تو عدمات غیر متناہیۃ ذہن میں بالفعل موجود ہوں گے۔ اب کوئی اعتراض کرتا ہے کہ عدمات تو امور انتزاعیۃ ہیں یہ کیسے موجود ہو سکتے ہیں اور دوسرا یہ کہ اگر موجود بھی ہوئے تو متناہی ہوں گے نہ کہ غیر متناہی۔ ومعنی استلزام عدم الاقل الخ یہاں ایک اور سوال ہوتا ہے

میر زاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے آپ نے کہا کہ عدم اقل مستلزم ہے عدم اکثر کیلئے استلزام تب ہوگا جب ان کے انتزاع میں بھی استلزام ہو حالانکہ ان کے انتزاع میں استلزام نہیں کیونکہ اگر کسی بندے کے پاس تین روپے نہیں ہیں تو تین کا عدم تحقق تو متنزع ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس لحاظ میں پانچ کا عدم بھی منتزع ہو تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم نے جو استلزام ثابت کیا وہ استلزام صحۃ میں ہے کہ جب اقل سے عدم کو منتزع کرنا صحیح ہے تو اکثر سے بھی عدم کو منتزع کرنا صحیح ہے باقی بالفعل موجود ہونا ضروری نہیں ہے لہذا عدمات غیر متناہیۃ موجود بالفعل نہیں ہوں گے۔ فان قلت الخ اب سوال کا جواب دیتے ہیں سوال یہ تھا کہ عدمات گو بالفعل موجود نہیں ہیں لیکن امور انتزاعیۃ ہیں اس کا جواب دیتے ہیں کہ اصل میں جو مقصود ہے وہ یہ ہے امور غیر متناہیۃ میں برہان تطبیق کا اجراء جب برہان تطبیق جاری ہوگی تو اذا لقد والا مذہب باطل ہوگا اب عدمات کا امور انتزاعیۃ ہونا برہان تطبیق کے اجراء کے منافی نہیں ہے اگرچہ امور انتزاعیۃ بالفعل موجود نہیں پھر بھی ان میں برہان تطبیق جاری ہو سکتی ہے۔ لان الاجزاء المقدارية الخ اب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ امور انتزاعیۃ کا انتزاعیۃ ہونا برہان تطبیق کے اجراء کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہم ایک جسم متصل غیر متناہی فرض کرتے ہیں اس کے اعداد موہومۃ سے عقل ان کو منتزع کرتا ہے۔

کے اجزاء حقیقۃً تو نہیں ہیں لیکن اجزاء مقداریہ تو لیں گے وہ بھی غیر متناہی ہوں گے لہذا وہ بھیٰ ہوں گے خارج میں
موجود نہیں ہوں گے اس کے باوجود ان میں برہان تطبیق جاری ہوگی بالکل اسی طرح امور انتزاعیۃ میں
بھی برہان تطبیق جاری ہوگی اگر چہ امور انتزاعیہ بالفعل موجود نہیں۔ لامتناع ترکب الجسم الخ اب اس پر دلیل میر زاہد
دیتے ہیں کہ جسم متصل غیر متناہی سے اجزاء مقداریہ وہمیہ ہیں خارج میں بالفعل موجود نہیں ہیں کیونکہ جسم متصل
متناہی ہو اور اجزاء غیر متناہیہ جو خارج میں بالفعل موجود ہوں ان سے مرکب ہو تو یہ نہیں ہو سکتا یہ ممتنع ہے
کیونکہ اس وقت یہ لازم آئے گا کہ اجزاء کل سے علاوہ پائے گئے حالانکہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ قلت الاجزاء الخ
اب جو اذکر تے ہیں کہ آپ نے امور انتزاعیۃ کو اجزاء مقداریۃ پر قیاس کیا یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ
اجزاء مقداریۃ میں برہان تطبیق اس لیے جاری ہوتی ہے کہ ان کا منشاء انتزاع موجود ہوتا ہے پھر منشاء کے وجود
سے ان کا وجود بھی ہوگا اس لیے ان میں برہان تطبیق جاری ہوگی باقی لقۃ کے عدمات جو امور انتزاعیۃ ہیں
ان کا تو منشاء ہی موجود نہیں ہے وہ بے اعداد معدومۃ لہذا وہاں برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی۔ تو یہ قیاس
کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ ثم لا یخفی علیک الخ اب ایک سوال ہوتا ہے میر زاہد نے اس کا جواب دیا ہے سوال
کی تقریر آخر میں کی ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے عدمات میں ترتیب پر دلیل عدد سے دی کہ وجود الاکثر
علت ہے وجود اقل کی اور عدم اقل علت ہے عدم اکثر کی ہو سکتا ہے کہ عدمات اعداد نہ ہوں بلکہ شئی آخر ہو مثلاً
معدودات ہوں پھر تو ان میں ترتیب ثابت نہیں ہوگی۔ ~~تو اس کا جواب دیتے ہیں~~ کیونکہ معدودات کو تو
وجود اقل اور وجود اکثر بالذات عارض نہیں ہوتا بلکہ عدد کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب
دیتے ہیں کہ ایک اکثر بالذات ہے اور ایک ہی اکثر بالعرض اسی طرح ایک ہے اقل بالذات اور ایک ہے اقل
بالعرض پھر عدم میں بھی اسی طرح ہے کہ ایک عدم اکثر بالذات ہے اور ایک ہے عدم اکثر بالعرض اسی طرح
ایک ہے عدم اقل بالذات اور ایک ہے عدم اقل بالعرض تو جس طرح وجود اکثر بالذات وجود اقل بالذات مستلزم ہے
کو اسی وجود اکثر بالعرض مستلزم ہے وجود اقل بالعرض کو پھر جس طرح عدم اقل بالذات مستلزم ہے
عدم اکثر بالذات کو اسی طرح عدم اقل بالعرض مستلزم ہے عدم اکثر بالعرض کو۔ تو جب بالعرض بھی استلزام
ہے تو عدمات میں ترتیب ثابت ہوگی اور برہان تطبیق بھی جاری ہوگی پھر الدعوی المذہب بھی باطل ہو جائے گا۔
فلا یرد ان الامر الثالث الخ۔ یہاں سے میر زاہد نے سوال کی تقریر ذکر کی ہے جس کا جواب ابھی ذکر کیا ہے۔

(منیہ) الی لا یوجد منا براً عن وجود الکل کما لا یخفی میں میرزاہد نے ایک سوال کا جواب دیا۔ یہ سوال یہ ہوتا ہے کہ کہاں
آپ نے کہا کہ اجزاء مقداریہ وہمیہ یہ خارج میں موجود نہیں ہیں اور آگے جا کر آپ نے (قلت) کہا کہ اجزاء مقداریہ کا
منشاء موجود ہے اس لیے وہ بھی موجود ہوں گے تو برہان تطبیق جاری ہوگی۔ یہ تو عبارت میں تناقض ہے
ایک مرتبہ کہا کہ اجزاء وہمیہ خارج میں موجود نہیں اور ایک مرتبہ کہا کہ موجود ہیں۔ تو میرزاہد نے منہیہ میں
اس کا جواب دیا کہ جو ہم نے کہا کہ اجزاء وہمیہ موجود نہیں اس کا مطلب ہے کہ منشاء کے وجود کے علاوہ ان
کا وجود نہیں کہ منشاء کے وجود کے مغایر ان کا وجود ہو ایسا نہیں ہے بلکہ ان کا وجود کل کا وجود ہے لہذا عبارت
میں تعارض نہیں کیونکہ آگے یہی کہا ہے کہ منشاء خارج میں موجود ہے تو اس کے وجود سے اجزاء بھی خارج میں
موجود ہوں گے۔ وتفصیلہ ان الاجزاء التحلیلیۃ الخ: پیچھے اجمالاً ذکر کیا کہ اجزاء وہمیہ کا وجود منشاء کے وجود کا عین
ہے اب اجزاء وہمیہ کی تفصیل کرتے ہیں کیونکہ تفصیل اجمال کے بعد ہوتی ہے۔ تو ذکر کرتے ہیں کہ اجزاء تحلیلیہ
میں تین احتمال ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ اجزاء وہمیہ معدومۃ محضۃ ہوں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اجزاء وہمیہ
موجودۃ متعددۃ ہوں ہر ایک کا وجود الگ ہو۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ اجزاء تحلیلیہ موجودۃ واحدۃ ہوں
یعنی ان کا وجود منشاء کے وجود کا عین ہو۔ والاول باطل الخ: اب مصنف ہر ایک ایک کا حال الگ الگ ذکر کرتے ہیں
کہ اول احتمال باطل ہے کیونکہ اجزاء تحلیلیہ کا ہے قضایا خارجیہ کا موضوع واقع ہوتے اور موضوع تبھی
واقع ہوں گے جب خارج میں موجود بھی ہوں گے۔ جس طرح ہم پانی کو لیتے ہیں اس پانی کا کچھ حصہ
دھوپ میں ہے اور کچھ حصہ چھاؤں میں ہے جو حصہ چھاؤں میں ہوگا وہ ٹھنڈا ہوگا اور جو حصہ دھوپ
میں ہوگا وہ گرم ہوگا اور ہم حمل بھی کریں گے بعض الماء بارد، بعض الماء سخن، حار۔ اب بارد اور حار کا ثبوت
ہو رہا ہے الماء کے لیے خارج میں اور ثبوت الشیء للشیء فرع ہوتا ہے ثبوت مثبت لہ کی تو جب بارد اور
حار کا ثبوت کر رہے ہیں ماء کے لیے خارج میں تو ماء بھی پہلے خارج میں موجود ہوگا اس کے دونوں
حصے اجزاء خارج میں موجود ہوں گے۔ لہذا یہ باطل ہو گیا کہ اجزاء وہمیہ معدومۃ محضۃ ہوں۔
وکذا الثانی الخ: اب دوسرے احتمال کو باطل کرتا ہے دوسرا احتمال تھا کہ اجزاء تحلیلیہ موجودۃ متعددۃ
ہیں ہر ایک کا الگ الگ وجود ہے کہتا ہے کہ یہ بھی باطل ہے کیونکہ جسم متصل متناہی الانقسامات غیر متناہیۃ
کو بالفعل قبول کرتا ہے اب اگر یہ اجزاء متعددۃ ہوں ہر ایک کا وجود الگ الگ ہو تو جسم متناہی

کا اجزاءِ غیر متناہیۃ بالفعل سے ترکیب لازم آئے گا حالانکہ جسم متصل متناہی اور اجزاءِ غیر متناہیۃ بالفعل سے مرکب
ہو ایسا نہیں ہو سکتا جب یہ دونوں احتمال باطل ہو گئے تو تیسرا احتمال خود بخود ثابت ہو گیا کہ اجزاءِ تحلیلیۃ کا
موجودۃ واحد تو ہیں یعنی ان کا وجود کل کے وجود کا عین ہے خارج میں صرف ایک وجود واحد ہے اس میں
تعدد اور تکثر نہیں ہے۔ پھر عقل وہم کی معونۃ سے ان اجزاء کو منتزع کرتی ہے ان کی تحلیل کرتی ہے۔

(اضیۃ) فبطل ما توہم الخ اب میرزاہد تفریع ذکر کرتا ہے ماقبل پر کہ ماقبل یہ ہے کہ اجزاءِ تحلیلیۃ کا وجود کل کے وجود کا عین
ہے۔ کہتے ہیں کہ اس سے ان لوگوں کا توہم باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ اجزاءِ تحلیلیۃ حقائق متعددۃ ہیں
اور موجود بوجود واحد ہیں کیف والوجود الخ اب بطلان پر تائید پیش کرتے ہیں کہ وجود معنی مصدری انتزاعی
ہے اور جتنے بھی معانی مصدریۃ ہیں ان کے اجزاء حصص ہوتے ہیں اور حصے یا تو اضافت سے بنتے ہیں یا
توصیف سے بنتے ہیں جس طرح ذکر کرتے ہیں وجود زید وجود بکر وجود عمرو یا الوجود الذہنی الوجود الخارجی
اب وجود ان سب میں ایک ہی ہوگا اگرچہ مضاف الیہ میں یا صفت میں تعدد آرہا ہے تو جب
مضاف اور موصوف ایک ہے تو پتہ چلا کہ وجود واحد ہے اسی طرح اجزاءِ تحلیلیۃ بھی حقائق متعددۃ نہیں
بلکہ سب کی حقیقت ایک ہے اور وجود واحد ہے۔ قال بعضہم الخ اب اس پر بعض اساتذہ کے قول سے تائید
پیش کرتے ہیں کہ اجزاء کے حقائق متعدد نہیں ہے بلکہ ان کی حقیقت ایک ہے کیونکہ متصل بالحقیقۃ کا
موضوع جسم متصل بسیط ہوتا ہے اور متفق بالطبع ہوتا ہے اس میں تعدد نہیں ہوتا۔ اب ماء اور خمر کو اگر
ملا دیا جائے تو ان کے درمیان اتصال حقیقی نہیں آئے گا بلکہ ان کی حقیقۃ الگ الگ ہی رہے گی۔

وکذا ما قیل الخ اب میرزاہد صاحب اور بعض لوگوں کا رد کرتے ہیں ماقیل کا عطف ما توہم پر ہے جب ما توہم
باطل ہے تو ماقیل بھی باطل ہوگا۔ قیل والے نے کہا کہ جزء تحلیلی کی ذات کل پر وجود (خارجی) میں متقدم ہوتی
ہے کیونکہ جب عقل کل اور جزء کو قیاس کرتی ہے وجود کی طرف تو حکم لگاتی ہے کہ جزء کی ذات کل پر
متقدم ہے اگرچہ وصف جزئیۃ کل سے موخر ہے۔ لما حققت الخ اب میرزاہد اس کا دو طرح سے
رد کرتے ہیں کہ جزء تحلیلی کل سے پہلے نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم نے ثابت کر دیا ہے کل اور جزء خارج میں ایک
واحد ہے، جزء کا وجود کل کے وجود کا عین ہے۔ مع ان تاخر وصف الجزئیۃ الخ اب دوسرا رد کرتے ہیں
کہ آپ نے جزء تحلیلی میں وصف جزئیۃ کو خاص کیا کہ وصف جزئیۃ کل سے متاخر ہوتا ہے حالانکہ یہ تو باقی

Date: __/__/20 Day: ______

(صفحہ) اجزاء میں بھی ایسے ہی ہوتا ہے کہ وصف جزئیہ کل سے متافر ہوتا ہے۔ فاحس اعمال الرویۃ الخ اب میرزاہد تلقین کرتا ہے کہ اپنی ادویہ کو اپنا کر اور سلامتی طریقہ پر ہو جا جہاں قرینہ سے مراد قلب ہے

(قولہ) من الاعداد المعدومۃ ای وقت الانتزاع۔ پیچھے میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ عدمات امور انتزاعیہ ہیں عقل ان کو اعداد معدومہ سے منتزع کرتی ہے۔ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ مذاہب دو ہیں بعض کہتے ہیں کہ اعداد خارج میں معدودات کے ضمن میں پائے جاتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اعداد ذہن میں ہوتے ہیں خارج میں موجود نہیں ہوتے اب دونوں مذہب میں اعداد تو موجود ہیں آپ نے کہا اعداد معدومہ ہیں یہ کیسے کہہ دیا اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ اعداد یا خارج میں معدودات کے ضمن میں موجود ہیں یا ذہن میں موجود ہیں لیکن ہم نے جو معدومہ کہا یہ انتزاع کے وقت مراد ہے کہ انتزاع کے وقت معدومہ ہوں گے کیونکہ اعدام کا انتزاع ہوگا ہی تبھی اعداد معدوم ہوں گے موجود سے عدم کا انتزاع نہیں ہو سکتا۔ وکذا المراد فی قولہ بعد هذا فمنشاء انتزاعها لیس کذالک۔ اب غلام یحیی صاحب فرماتے ہیں کہ اس سے تھوڑا آگے بھی عبارت ذکر کی گئی ہے فمنشاء انتزاعها لیس کذالک کہ منشاء انتزاع خارج میں موجود نہیں ہے وہاں بھی انتزاع کے وقت مراد ہے کہ عدمات کا منشا اعداد انتزاع کے وقت معدومہ ہیں۔ قولہ ومعنی الاستلزام الخ

حتی ان یتوھم۔ پیچھے میرزاہد نے استلزام کا معنی بیان کیا اب غلام یحیی صاحب بیان فرماتے ہیں کہ معنی استلزام الخ سے میرزاہد نے ایک توھم کا جواب دیا ہے توھم یہ ہوتا ہے اگر عدمات امور انتزاعیہ ہوں تو عدم اقل اور عدم اکثر میں استلزام تب ثابت ہوگا جب ان کے انتزاع میں بھی استلزام ہو حالانکہ ان کے انتزاع میں استلزام نہیں کیونکہ ہم اقل کا انتزاع کرتے ہیں لیکن اکثر کا انتزاع نہیں ہوتا مثلاً کسی کے پاس تین روپے نہیں تو تین کا انتزاع ہوگا لیکن چار کا انتزاع نہیں ہوتا اس سے غفلۃ ہوتی ہے۔ قولہ فلا یکون

الانتزاع حتی یتبین الخ۔ پیچھے میرزاہد نے ذکر کیا تھا کہ عدمات غیر متناہیہ خارج میں موجود بالفعل نہیں ہوں گے۔ اب غلام یحیی صاحب منفی پر فائدہ تفریع ذکر کرتے ہیں منفی ہے یکون یعنی اگر عدمات غیر متناہیہ خارج میں موجود بالفعل ہوتے تو ان میں برہان التطبیق جاری ہوتی اب خارج میں موجود نہیں ہیں لہٰذا

(غلام یحیی) الخ میں برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی اس کا جواب میر زاہد نے فان قلت سے دیا ہے۔ قولہ فان قلت الخ حاصلہ
ان المقصود الخ یہاں سے میر زاہد نے ذکر کیا کہ عدمات کا امور انتزاعیہ ہونا برہان تطبیق کے اجراء سے
مانع نہیں ہے لیکن وہاں میر زاہد نے برہان تطبیق جاری نہیں کی تھی اب غلام یحیی صاحب ذکر کرتے ہیں
کہ عدمات میں جو غیر تناہی ثابت کی اس کا مقصود اجراء برہان تطبیق ہے لہذا اس کو جاری کرتے ہیں مثلاً
ہم عدمات کا ایک سلسلہ فرض کرتے ہیں پھر اس کا مبدء فرض کرتے ہیں ا اور اس میں مراتب نکالتے
ہیں مرتبہ اولی ہوگا ب ثانیہ ہوگا ج ثالثہ ہوگا اسی طرح مراتب غیر متناہی چلتے جائیں گے پھر ہم اس سلسلہ
کبری سے ایک سلسلہ صغری نکالتے ہیں اس کا مبدء فرض کرتے ہیں ب پھر اس کے مراتب بھی غیر متناہی
چلے جائیں گے مرتبہ اولی ہوگا ب ج ثانیہ ہوگا د ثالثہ ہوگا اس طرح مراتب غیر متناہی چلتے جائیں گے اب
ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ سلسلہ صغری میں سلسلہ کبری کے ہر مرتبہ کے مقابلہ میں مرتبہ ہے کہ نہیں ہے
مثلاً سلسلہ کبری کے مبدء ا کے مقابلہ میں سلسلہ صغری کا مبدء ب ہے پھر سلسلہ کبری کے مرتبہ ب
کے مقابلہ میں سلسلہ صغری کا مرتبہ ج ہے اسی طرح ہم پوچھتے ہیں کہ سلسلہ صغری میں سلسلہ کبری
کے ہر مرتبہ کے مقابلہ میں مرتبہ ہے یا مرتبہ نہیں ہے اگر کہو کہ سلسلہ کبری کے ہر مرتبہ کے مقابلے
میں سلسلہ صغری میں مرتبہ ہے تو اس وقت کل اور جزء میں مساوات لازم آئے گی حالانکہ یہ قاعدہ
مسلم ہے کہ الکل اعظم من الجزء اور کہو کہ سلسلہ کبری کے ہر مرتبہ کے مقابلے میں سلسلہ صغری میں مرتبہ
نہیں ہے تو سلسلہ صغری رک جائے گا متناہی ہو جائے گا اب اس کی تناہی سے سلسلہ کبری کی تناہی
لازم آئے گی کیونکہ سلسلہ کبری میں ایک مرتبہ ایسا ہے جو صغری میں نہیں ہے وہ متناہی مرتبہ ہے اب متناہی
پر جتنا بھی مرتبہ زیادہ ہو تو وہ متناہی ہی ہوگا اب یہ جو متناہی مرتبہ زائد ہے اس کو یا تو شروع میں رکھیں
گے یا وسط میں یا آخر میں شروع میں نہیں رکھ سکتے کیونکہ اس وقت مبدء موجود نہیں رہے گا درمیان میں
بھی نہیں رکھ سکتے کیونکہ درمیان میں فرجہ نہیں ہے پھر اس کو آخر میں رکھیں گے تو سلسلہ کبری بھی متناہی
ہو جائے گا۔ والثانی ان الاعدام کونہا امور انتزاعیۃ الخ اب ذکر کرتے ہیں کہ عدمات کا امور انتزاعیہ
سے ہونا برہان تطبیق کے اجراء سے مانع نہیں ہے۔ کیف و قد قالوا الخ اب عدم مانع پر
تائید پیش کرتے ہیں کہ ہم ایک جسم متصل غیر متناہی المقدار لیتے ہیں پھر اس میں قطعات

Date: / /20 Day:

فرض کرتے ہیں اگر جو نقطات مادیہ ہیں پھر ان میں مبدء فرض کرتے ہیں اور مراتب نکالتے
ہیں یہ سلسلہ کبری ہوگا پھر اس سے سلسلہ صغری نکالتے ہیں اور اس کا مبدء بھی فرض کرتے ہیں
اور اس میں بھی مراتب نکالتے ہیں پھر سوال ہوگا کہ سلسلہ صغری میں سلسلہ کبری کے ہر
مرتبے کے مقابلہ میں مرتبہ ہے یا نہیں ہے اگر کہو کہ ہے تو پھر کل اور جزء میں تساوی لازم
آئے گی حالانکہ یہ قاعدہ مسلم ہے کہ الکل اعظم من الجزء اور اگر کہو کہ سلسلہ کبری میں ایک
مرتبہ ایسا ہے کہ جس کے مقابلے میں سلسلہ صغری میں مرتبہ نہیں ہے تو سلسلہ صغری متناہی
ہو جائے گا اس کی تناہی سے سلسلہ کبری کی تناہی بھی ثابت ہو جائے گی کیونکہ وہ مرتبہ جو سلسلہ کبری
میں زائد ہے وہ متناہی مرتبہ ہے اب متناہی پر متناہی مرتبہ زیادتی ہو تو وہ متناہی ہوگا۔
تو سلسلہ کبری کا متناہی ہونا ثابت ہو جائے گا یہ برہان تطبیق جاری ہوگی جسم متصل غیر متناہی المقدار
میں اسی طرح برہان تطبیق اجزاء مقداریہ میں بھی جاری ہوتی ہے کہ ہم فرض کرتے ہیں کہ
اجزاء مقداریہ وہمیہ ہیں اور غیر متناہی ہیں موجود بالفعل نہیں ہیں پھر ہم ان میں مبدء فرض کریں
گے اور مراتب نکالیں گے یہ سلسلہ کبری ہوگا پھر اس سے سلسلہ صغری نکالیں گے اس میں بھی مبدء
فرض کریں گے اور مراتب نکالیں گے پھر سوال ہوگا کہ سلسلہ صغری میں سلسلہ کبری کے ہر
مرتبے کے مقابلے میں مرتبہ ہے یا نہیں ہے اگر کہو کہ ہے تو پھر جزء اور کل میں تساوی لازم
آئے گی حالانکہ یہ قاعدہ مسلم ہے کہ الکل اعظم من الجزء اور اگر کہو کہ سلسلہ صغری میں
سلسلہ کبری کے ہر مرتبے کے مقابلے میں مرتبہ نہیں ہے بلکہ سلسلہ کبری میں ایک مرتبہ زائد
ہے تو سلسلہ صغری متناہی ہو جائے گا اس سے سلسلہ کبری کا متناہی ہونا بھی لازم آئے گا کیونکہ
متناہی پر متناہی مرتبہ زیادتی ہو تو وہ بھی متناہی ہوتی ہے جس طرح جسم متصل غیر متناہی
المقدار میں برہان تطبیق جاری ہوتی ہے اور اجزاء مقداریہ میں برہان تطبیق جاری ہوتی
ہے اسی طرح موہومات امور انتزاعیہ میں بھی برہان تطبیق جاری ہوگی اور اذا القدمالا
(غلام یحیی) مذہب باطل ہو جائے گا۔ والالزم ان یکون الخ۔ یہاں سے غلام یحیی صاحب تین چیزوں کو بیان کرتے
ہیں کا ماحاصل یہ کہ پیچھے ذکر کیا کہ جسم متصل غیر متناہی المقدار اس کے اجزاء وہمیہ میں خارج
کے تین سوال ہیں ان کا جواب دیں گے۔

Date: __/__/20   Day: ______

موجود نہیں ہیں سوال یہ ہے کہ یہ خارج میں موجود کیوں نہیں دوسرا سوال یہ ہے کہ فرض کیا ہے جسم
متصل غیر متناہی المقدار کو دلیل بھی اس پر مبنی ہے کہ اس کے اجزاء وہمیہ بھی خارج میں
موجود نہیں ہیں لیکن دلیل میں ذکر کیا جسم متصل متناہی المقدار کو اس کو آپ نے کہاں سے نکال
کیا اور تیسرا سوال یہ ہے کہ جسم متصل متناہی المقدار کے اجزاء بھی وہمیہ ہیں خارج میں بالفعل
موجود نہیں ہیں سوال یہ ہے کہ یہ بالفعل موجود کیوں نہیں۔ تو ان کا جواب ذکر کرتے ہیں کہ اگر ہم کہتے
ہیں کہ جسم متصل متناہی المقدار ہے اور ~~اس کے اجزاء غیر متناہیہ~~ یہ انقسامات غیر متناہیہ کا قابل
ہے اگر کہیں کہ یہ اجزاء خارج میں بالفعل موجود ہیں تو جسم متصل متناہی المقدار کا اجزاء غیر متناہیہ
سے ~~مرکب~~ ترکب لازم آئے حالانکہ یہ نہیں ہو سکتا یہ باطل ہے کیونکہ اس وقت جسم متناہی المقدار کا غیر
متناہی ہونا لازم آئے گا یا پھر یہ لازم آئے گا کہ اجزاء کل سے بڑھ جائے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ جسم متناہی
المقدار تو اجزاء متناہیہ سے مرکب ہو جائے گا باقی اجزاء رہ جائیں گے وہ کل سے زائد ہوں گے۔
اس لیے ہم نے کہا کہ جسم متصل متناہی کے اجزاء وہمیہ ہیں ~~یعنی~~ خارج میں بالفعل موجود نہیں
ہیں۔ باقی رہ گیا کہ اگر کہتے ہیں کہ اجزاء بالفعل موجود ہیں تو جسم متناہی کا اجزاء غیر متناہیہ سے ترکب
لازم آئے گا وہ اس طرح کیونکہ جب ہم نے فرض ~~کیا~~ کیا کہ کل یعنی جسم متصل غیر متناہی کے اجزاء بالفعل
موجود ہیں تو جزء یعنی جسم متصل متناہی المقدار کے اجزاء بھی بالفعل موجود ہوں گے اور وہ بھی غیر متناہی
ہوں گے کیونکہ غیر متناہی کے اجزاء میں بھی غیر متناہی ہوتے ہیں اگر اجزاء کو متناہی مانتے ہیں تو
کل یعنی جسم متصل غیر متناہی المقدار کا متناہی ہونا لازم آئے گا تو جب جزء یعنی جسم متصل متناہی
المقدار کے اجزاء بالفعل موجود ہوں گے تو جسم متصل متناہی المقدار کا اجزاء غیر متناہیہ سے ترکب لازم
آئے گا اور یہ بھی باطل ہے لہذا جسم متصل متناہی المقدار کے اجزاء بالفعل موجود نہیں ہوں گے اور کل
یعنی جسم متصل غیر متناہی المقدار کے اجزاء بھی بالفعل موجود نہیں ہوں گے کیونکہ وہ بالفعل موجود ہوں گے
تو جزء یعنی جسم متصل متناہی المقدار کے اجزاء بھی بالفعل موجود ہوں گے پھر وہی خرابی لازم آئے گی
باقی رہ گیا کہ جسم متصل متناہی کو کہاں سے نکالا اس کا جواب یہ ہے کہ دعویٰ یہ ہے کہ جسم متصل غیر متناہی
المقدار کے اجزاء وہمیہ ہیں خارج میں موجود نہیں اور اس پر دلیل دینی ہے ظاہر بات ہے دلیل دعویٰ کے

بجز سے ہی ہوگی تو جب دلیل میں جسم متصل متناہی کو ذکر کر کے ثابت کیا کہ اس کے اجزاء بالفعل
موجود نہیں ہوسکتے کیونکہ خرابی لازم آتی ہے تو اس سے دعوی ہی ثابت ہوگیا کہ جسم متصل غیر متناہی
المقدار کے اجزاء بھی خارج میں بالفعل موجود نہیں ہوں گے۔ تو مقصود دعوی کا اثبات تمام ہوگیا
(لہٰذا) کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ قولہ لان الاجزاء المقداریۃ ای التی یحصل بہا الخ محشی میر زاہد نے
امور انتزاعیۃ کو اجزاء مقداریۃ پر قیاس کیا کہ جس طرح اجزاء مقداریۃ خارج میں موجود نہیں
پھر بھی برہان تطبیق جاری ہوتی ہے اسی طرح امور انتزاعیۃ بھی اگرچہ بالفعل موجود نہیں لیکن
برہان تطبیق ان میں بھی جاری ہوگی۔ اب یہ تھا کہ جب اجزاء مقداریۃ کہا اس سے سمجھ آیا کہ کوئی
اجزاء غیر مقداریۃ بھی ہیں۔ تو شارح نے ان دونوں یعنی اجزاء مقداریۃ اور غیر مقداریۃ کی تعریف
کرتے ہیں۔ تو ذکر کیا کہ اجزاء مقداریۃ وہ ہیں جن سے جسم کا تقول مقدار حاصل ہوتا ہے جس
طرح نصف ثلث اور ربع وغیرہ ان سے جسم کی مقدار حاصل ہوتی ہے اگرچہ یہ حقیقۃ اجزاء نہیں ہیں۔
اور اجزاء غیر مقداریۃ وہ ہوتے ہیں جن سے شئی کی حقیقۃ متحصل ہوتی ہے جیسے ہیولی صورۃ نوعیۃ
صورۃ جسمیۃ اور صورۃ شخصیۃ یہ اجزاء چار سے تجاوز نہیں کرتے۔ لہٰذا پتہ چلا کہ برہان تطبیق اجزاء مقداریۃ
میں جاری ہوگی نہ کہ غیر مقداریۃ میں۔ فان الاولی الخ اب اس پر دلیل دیتے ہیں کہ اجزاء مقداریۃ وہ ہوتے
ہیں جن سے جسم کی مقدار حاصل ہوتی ہے تو ذکر کیا کہ جسم متصل متناہی المقدار میں اگر اجزاء مقداریۃ نکالیں
تو اس میں چار مذاہب ہیں: پہلا مذہب یہ ہے کہ یہ اجزاء مقداریۃ غیر متناہی ہوں گے اور بالقوۃ ہوں
گے یہ حکماء کا مذہب ہے دوسرا مذہب ہے نظام معتزلی کا وہ کہتا ہے کہ اجزاء غیر متناہی ہوں گے لیکن بالفعل
ہوں گے تیسرا مذہب ہے محمد بن عبدالکریم شہرستانی (صاحب الملل والنحل) کا اس نے کہا کہ اجزاء متناہی
ہوں گے اور بالقوۃ ہوں گے چوتھا مذہب ہے متکلمین کا وہ کہتے ہیں کہ اجزاء غیر متناہیہ ہوں گے لیکن
بالفعل موجود ہوں گے اب ان چاروں مذاہب سے جو بھی لو ان میں برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی
کیونکہ ان اجزاء کا مورد جسم متصل متناہی المقدار ہے برہان تطبیق تب جاری ہوگی جب مورد جسم متصل غیر
متناہی المقدار ہو۔ باقی رہ گئے اجزاء غیر مقداریۃ وہ تو کسی ایک کے نزدیک بھی چار سے تجاوز نہیں کرتے لہٰذا
وہاں برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی

[illegible]

ع کیونکہ اس وقت بھی وہی خرابی لازم آئے گی یعنی جسم متناہی المقدار کا اجزاء غیر متناہیہ سے ترکب لازم آئے گا اور یہ محال ہے

(غلام یحییٰ) قولہ فی الجسم المتصل الغیر المتناہیۃ پیچھے میر زاہد نے عبارت ذکر کی تھی الجو الاجزاء المتداریۃ فی الجسم المتصل الغیر المتناہیۃ یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ غیر متناہیۃ کس کی صفت ہے۔ یہاں نسخے دو ہیں پیچھے جو عبارت آئی وہاں غیر متناہی یہاں غلام یحییٰ صاحب نے الغیر المتناہیۃ ذکر کیا یہ دوسرا نسخہ ہے، تو غلام یحییٰ صاحب نے صفۃ للجسم المتصل سے اس کا جواب دے دیا کہ یہ جسم متصل کی صفت ہے پھر سوال ہوتا ہے کہ متناہیۃ صفت ہے یعنی کہ یہ صفت ہے تو یہ بھی تانیث کو پکڑے گا اب الجسم المتصل تو مذکر ہے اور صفت مونث ہے تو موصوف اور صفت میں مطابقت نہیں ہوئی تو غلام یحییٰ صاحب نے بتاویل الجسم الجسمیۃ سے اس کا جواب دیا کہ جسم جسمیۃ کی تاویل میں ہے اب مطابقت ہوگی۔ پھر سوال ہوتا ہے کہ آپ نے جسم کو جسمیۃ کی تاویل میں کیا اس پر کوئی دلیل بھی ہے تو غلام یحییٰ صاحب نے و لیوید الخ سے اس کا جواب دیا کہ بعض نسخوں میں غیر متناہیۃ کی جگہ غیر متناہی وہ موید ہے اس پر کہ غیر متناہیۃ جسم متصل کی صفت ہے اور جسم جسمیۃ کی تاویل میں ہے۔ ولا یجوز الخ اب ذکر کرتے ہیں ذکر کرتے ہیں کہ غیر متناہیۃ اجزاء کی صفت نہیں بن سکتی کیونکہ اگر اجزاء کی صفت بنائیں تو پھر جسم متصل متناہی ہوگا اور اجزاء غیر متناہیہ للجسم المتناہی المتصل میں برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی کیونکہ جب ان اجزاء کا منتہاء متناہی ہے اور ان کا ابتداء بھی تو ہے نہیں تو یہ بالفعل امر واحد متناہی ہی ہوں گے اور برہان تطبیق تو امر غیر متناہی میں جاری ہوتی ہے۔ والقول بانہ الخ پیچھے آ گیا کہ اجزاء غیر متناہیہ للجسم المتصل المتناہی یہ بالفعل امر واحد ہیں اور متناہی ہیں اب کوئی اس پر اعتراض کرتا ہے کہ جب یہ اجزاء قوۃ سے فعلیۃ کی طرف نکل آئیں گے ازمنۃ غیر متناہیۃ میں اس وقت تو ان میں برہان تطبیق جاری ہو گئی۔ الا ان مسلمہ الجواب الخ اب غلام یحییٰ صاحب ذکر کرتے ہیں کہ اگر یہ قول کرتے ہیں کہ جب یہ اجزاء قوۃ سے فعل کی طرف نکل آئیں گے تو برہان تطبیق جاری ہو جائے گی تو اس وقت میر زاہد نے قطب سے جو جواب دیا وہ نہیں بنے گا کیونکہ وہ جب دیا تھا کہ اجزاء مقداریۃ پر امور انتزاعیۃ کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے یہ کیونکہ اجزاء مقداریۃ میں برہان تطبیق اس لیے جاری ہوتی ہے کہ ان کا منشاء خارج میں موجود ہوتا ہے اور امور انتزاعیۃ میں ایسا نہیں اب یہ جواب نہیں بنے گا کیونکہ وہاں کہا ہے کہ لہذا برہان تطبیق جاری نہیں ہو گی۔

منشاء موجود ہے اب کہہ رہے ہیں کہ یہ اجزاء خود قوۃ سے فعلیۃ کی طرف نکل آئے اور موجود ہیں

(غلام یحیی) وفی المقام کلام الخ اب غلام یحیی صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ اس مقام میں اور کلام ہے لیکن یہ اس کا محل

نہیں ہے۔ کلام یہی ہے کہ اجزاء کی بحث آئی ان کی اقسام آئیں متداریۃ اور غیر متداریۃ ان کے علاوہ

اور اقسام بھی ہیں انفکاکیۃ وغیرہ ان کا ذکر نہیں کیا وہ اپنے محل میں ہے۔ قولہ قلت الاجزاء حاصلہ ان

یہ میر زاہد صاحب نے قلت سے جواب دیا تھا کہ امور انتزاعیۃ کو اجزاء متداریۃ پر قیاس کرنا قیاس

مع الفارق ہے اب غلام یحیی صاحب اس جواب کا حاصل بیان کرتے ہیں کہ برہان تطبیق کے جاری کرنے

کے لیے ضروری ہے اجزاء غیر متناہیۃ یا تو خود نفس الامر میں موجود ہوں یا منشاء انتزاع کے ساتھ نفس

الامر میں موجود ہوں تاکہ ان کا بطلان نفس الامر میں ظاہر ہو اب اجزاء متداریۃ للجسم الغیر المتناہی

اگرچہ نفس الامر میں بنفسہا موجود نہیں ہیں لیکن ان کا منشاء تو موجود ہے وہ ہے جسم غیر متناہی المقدار

لہذا یہاں برہان تطبیق جاری ہوگی۔ اور باقی رہ گئے اعدام یہ خود موجود بالفعل نہیں اور نہ ہی ان

کا منشاء موجود ہے لہذا ان میں برہان جاری نہیں ہوگی فافہم تو اس میں غور کر۔ قولہ فی الحاشیۃ

او موجودۃ بوجود واحد یہ میر زاہد نے منہیۃ میں ذکر کیا تھا کہ اجزاء متداریۃ حقائق متباینہ ہیں اور

موجود ہیں وجود واحد کے ساتھ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے

سوال یہ ہوتا ہے کہ اجزاء کے حقائق متباینہ ہیں تو یہ وجود واحد کے ساتھ موجود کیسے ہو سکتے ہیں جب

یہ حقائق متباینۃ ہیں تو ان کا وجود بھی الگ الگ ہوگا تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ جو

کہا کہ موجود ہیں وجود واحد کے ساتھ اس وجود سے مراد جسم کا وجود ہے مطلب یہ ہوگا کہ ان کا اپنا وجود

نہیں بلکہ منشاء کا وجود ہے یہ اسی کے ساتھ موجود ہیں آگے کہا کہ یہ بات تامل سے ظاہر ہوتی ہے

وہ اس طرح کہ یہ اجزاء متداریۃ حقیقۃ تو اجزاء نہیں ہوتے عقل وہم کی قوۃ سے [crossed out] بعد میں

انتزاع کرتی ہے کہ اس میں اجزاء ہیں یہ اجزاء حقیقی نہیں ہوتے جب یہ اجزاء حقیقی نہیں تو پھر

ان کا (اپنا) وجود بھی نہیں ہوگا بلکہ منشاء کا ہی ہوگا۔ فاندفع احتمال اخر غیر سدید فافہم اب ذکر کرتے ہیں کہ

جب یہ بات آ گئی کہ اجزاء متداریۃ کا (اپنا) وجود نہیں بلکہ منشاء کا ہی ہے تو اس وقت یہ قول کرنا کہ اجزاء

متداریۃ حقائق متباینۃ ہیں اور وجود واحد کے ساتھ موجود ہیں یہ قول غیر سدید ہے درست نہیں فافہم

(غلام یحیی) قوله فیما فنیت انما موجودة الخ یعنی الخ شرح میں میر زاہد نے اجزاء تحلیلیہ میں تین احتمال ذکر کئے تھے یا تو یہ معدوم محض ہیں یا موجود متعددة ہیں یا موجود واحد ہیں پہلے دو احتمال کو باطل کر دیا تو ثابت ہو گیا کہ اجزاء تحلیلیہ موجود واحد ہیں یعنی ان کا وجود منشا کے وجود کا عین ہے۔ اب غلام یحیی صاحب اس کی توضیح کرتے ہیں کہ توضیح ایک سوال کا جواب ہے جس کی تقریر غلام یحیی صاحب نے آخر میں کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے جب اجزاء متغایرة نکالے تو کل اور جزء میں قاعدہ ہوتا ہے کہ کل کا جزء پر حمل ہوتا ہے اور جزؤوں کا کل پر حمل ہوتا ہے اور جزؤوں کا جزؤوں پر بھی حمل ہوتا ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ کل دو ذراع ہے جزء ہے ایک ذراع تو پھر دو ذراع کا ایک ذراع پر حمل ہونا چاہیے اسی طرح ایک ذراع کا دو ذراع پر حمل ہونا چاہیے اور ذراع کا ذراع پر بھی ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ کل کا وجود خارجی محض ہے محض کا مطلب ہے کہ صرف کل کا وجود ہے اجزاء کا وجود نہیں اور کل کا وجود خارجی اس حیثیت سے ہے کہ اجزاء نکل سکتے ہیں عقل وہم کی مدد سے اجزاء نکل سکتی ہے اور کل کا اس حیثیت سے ہونا کہ اجزاء تحلیل ہو سکتے ہیں اس حیثیت سے اس کا وجود وہمی ہے۔ اس قدر اتحاد کہ اجزاء تحلیل ہو سکیں کل سے یہ حمل کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ ایک علاقہ زائد ہونا چاہیے پھر حمل ہوگا اور وہ علاقہ یہاں نہیں اس لیے حمل نہیں ہوتا

" کذا فی بعض حواشیہ غلام یحیی صاحب نے حوالہ دیا کہ میر زاہد نے اپنے بعض حواشی میں اسی طرح ذکر کیا ہے کہ اتنی قدر اتحاد حمل کے لیے کافی نہیں کہ کل سے اجزاء تحلیل ہو رہے ہیں بلکہ ایک علاقہ زائد بھی ہونا چاہیے۔

" واما حمل المشتقات الخ۔ یہاں سے غلام یحیی صاحب نے سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ مشتقات کا حمل ہوتا ہے موصوفات پر مثلاً مشتق ہے قائم اس کا حمل ہوتا ہے زید پر حالانکہ مشتق کا بھی تو اپنا موجود نہیں ہوتا یہ موصوف کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور موصوف سے منتزع ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ مشتق منتزع ہو موصوف کا وجود وہمی ہوتا ہے یہ حمل کی علت بنتا ہے اب یہ بات تو اجزاء تحلیلیہ میں بھی تو پائی جاتی ہے کہ ان کا اپنا وجود نہیں ہوتا یہ کل کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور کل سے منتزع ہوتے ہیں۔ تو مشتقات میں تو ان کا حمل ہوتا ہے موصوف پر لہٰذا یہاں بھی حمل ہونا چاہیے کیونکہ ان میں فرق کوئی نہیں۔

اس طرح مشتق کے مبدء کا بھی موصوف پر حمل ہونا چاہیے حالانکہ نہیں ہوتا۔

Date: __/__/20 Day: ____

(غلام یحیی) غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ مشتق کا حمل موصوف پر صرف اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ موصوف کے ساتھ قائم
ہوتا ہے اور اور موصوف سے منتزع ہوتا ہے بلکہ وہاں ایک امر زائد ہوتا ہے علاقہ ہوتا ہے جو حمل کی علت
بنتا ہے اس کو ہم بداہۃً جانتے ہیں اگرچہ اس کی کنہ کا ادراک نہیں کر سکتے جس طرح حلول کو ہم جانتے
ہیں کہ کیا اختصاص ناعت ہے جو منعوت کے ساتھ قائم ہوتا ہے لیکن اس کی کنہ کا ہم ادراک نہیں کر سکتے۔ اس علاقہ
کی وجہ سے مشتق کا حمل ہوتا ہے موصوف پر اور یہ علاقہ اجزاء تحلیلیہ اور مبدء اشتقاق نہیں پایا جاتا اس
لیے وہاں حمل نہیں ہوتا۔ علاقہ کو بداہۃً جانتے ہیں لیکن کنہ کا ادراک نہیں اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ جب ہم
سفید دیوار کو دیکھتے ہیں تو ہمیں اس کا علم آجاتا ہے کہ دیوار سفید ہے لیکن کنہ کا ادراک نہیں آتا کہ اس
کی کنہ کیا ہے۔ فلا یرد الخ۔ یہاں سے غلام یحیی صاحب نے اسی سوال کی تقریر کی ہے جس کا جواب ہم
نے ابھی دیا ہے۔ فافہم تو اس میں فہم کر۔ قولہ فیما الاتحاد الخ حقیقۃ وحدانیۃ الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ
اجزاء کل کے وجود کے ساتھ موجود ہیں اور خارج میں اتحاد واحد ہے اس میں تعدد اور تکثر نہیں ہے اب ایک سوال ہوتا ہے غلام
یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ اتحاد تو معنی مصدری انتزاعی ہے یہ خارج میں کیسے موجود ہو سکتا ہے
تو غلام یحیی صاحب نے اس کا جواب دیا کہ ذکر مصدر کا ہے لیکن مراد حقیقۃ وحدانیۃ ہے جو منتزع ہے اتحاد واحد سے
تھی۔ قولہ فیما کیف والوجود الخ یعنی ان الوجود الخ پیچھے میر زاہد نے کہا کہ اجزاء تحلیلیہ کل کے وجود کے ساتھ موجود ہیں۔
آگے اس پر تفریع ذکر کی کہ بعضوں نے توہم کیا کہ اجزاء تحلیلیہ حقائق متعدد ہیں اور وجود واحد کے ساتھ موجود ہیں ان کا رد ہو گیا۔
آگے کیف والوجود سے توہم کے بطلان پر تائید ذکر کی تھی اب غلام یحیی صاحب اس کی مزید تفسیر کرتے ہیں کہ وجود معنی مصدری
انتزاعی ہے۔ معنی مصدری انتزاعی کے افراد حصص ہوتے ہیں ان سب کی حقیقۃ نوعی ایک ہوتی ہے یعنی وجود ایک ہی
ہوتا ہے اور اس کے حصص جو ہیں وہ اضافت سے بنتے ہیں یا توصیف سے بنتے ہیں جس طرح کہتے ہیں وجود زید وجود بکر
وجود عمرو، الوجود الذہنی، الوجود الخارجی اب وجود میں تعدد اور تکثر جو آتا ہے وہ مضاف الیہ کی وجہ سے آتا ہے یا صفت کی
وجہ سے آتا ہے اب اگر کہیں کہ یہ جو حصص ہیں یہ حقائق مختلفۃ ہیں تو ان کا وجود ہی وجودات مختلفۃ ہو جائیں گے
تو اتحاد فی الوجود والمعنی باقی نہیں رہے گا حالانکہ کہا تھا کہ حصص کی حقیقت نوعی ایک ہے [struck] لہذا اجزاء تحلیلیہ حقائق
مختلفۃ نہیں ہوں گے بلکہ ان کی حقیقت ایک ہو گی اور وہ وجود واحد کے ساتھ موجود ہوں گے۔ ومن ھھنا تسمعھم الخ اب
غلام یحیی صاحب اس پر تائید ذکر کرتے ہیں کہ اگر اجزاء حقائق مختلفۃ ہوں گے تو وجودات بھی مختلفۃ ہوں گے تو غلام

یحییٰ صاحب نے ذکر کیا کہ اسی وجہ سے آگے فرمائیں گے کہ عرب کہتے ہیں کہ اتحاد فی الوجود فرع ہوتی ہے اتحاد فی الحقیقۃ کی یعنی (غلام یحییٰ) پہلے حقیقۃ میں اتحاد ہوگا، حقیقۃ ایک ہوگی پھر اتحاد فی الوجود آئے گا۔ وفی المقام الخ اب غلام یحییٰ صاحب ذکر کرتے ہیں کہ اس مقام میں تفصیل اور تحقیق ہے لیکن یہ اس کا محل نہیں ہے۔ تحقیق یہی ہے کہ وجود کا ذکر آیا پھر واجب کے وجود میں کلام ہوگی کہ وہ ذات کا عین ہے یا غیر ہے۔ اسی طرح ممکن کے وجود میں بحث ہوگی یہ بحث اپنے محل میں موجود ہے۔ قولہ فہذا البعمیانی الخ المقصود من نقل کلامہ الخ پیچھے میر زاہد نے بعمیانی کی کلام ذکر کی تھی الہندی نے کہا کہ متصل بالحقیقۃ کا موضوع جسم متصل بسیط ہوتا ہے۔ پھر مثال دی تھی کہ اگر پانی اور شراب کو ملایا جائے تو ان میں وحدۃ اتصالی نہیں آتی ان کی حقیقۃ الگ الگ رہتی ہے۔ اب سوال تھا کہ بعمیانی کی کلام کو ذکر کرنے کا مقصد کیا ہے تو غلام یحییٰ صاحب اس کا جواب دیتے ہیں کہ ان کی کلام کو ذکر کرنے کا مقصد اس پر ایسا استشہاد پیش کرنا ہے کہ اجزاء تحلیلیہ حقائق مختلفہ نہیں ہیں کیونکہ اگر اجزاء تحلیلیہ حقائق مختلفہ ہوں تو یہ وحدۃ الوجود کے منافی ہے ہی کہ وجود ایک نہیں رہے گا بلکہ وجودات مختلفہ ہو جائیں گے دوسری خرابی یہ بھی لازم آئے گی کہ ان میں وحدۃ اتصالی نہیں رہے گی لیکن یہ مشترکۃ الحدود نہیں ہوں گے مشترکۃ الحدود کے دو معانی ہیں ایک یہ ہے کہ یہ اجزاء تحلیلیہ جو ہیں یہ وہمی ہوتے ہیں جب عقل ان کو انتزاع کرتی ہے تو جہاں ایک کی انتہا ہوتی ہے وہیں سے دوسرے کی ابتداء ہوتی ہے حدود مشترکۃ کا معنی یہی ہے اب اگر یہ اجزاء حقائق مختلفہ ہوں تو ان میں حدود مشترکۃ نہیں ہوں گی۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ ان کا کل کے ساتھ وجود میں اتحاد ہوتا ہے وہ اتحاد نہیں رہے گا قولہ فیما تحقق فی کل جزء الی سواء کان تحلیلیا او غیر تحلیلی الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا تھا کہ جب کہا کہ اجزاء تحلیلیہ کل کے وجود کے ساتھ موجود ہیں اس سے ان کا رد ہو گیا جو کہتے ہیں کہ جب عقل کل اور جزء کو وجود کی طرف قیاس کرتی ہے تو حکم لگاتی ہے کہ وجود خارجی میں ذات جزء کل پر مقدم ہوگی اور وصف جزئیۃ بعد میں ہوگا اس کے رد کے بعد دوسرا رد کیا تھا کہ آپ نے وصف جزئیۃ کی تخصیص کی اجزاء تحلیلیہ کے ساتھ کہ یہ وصف جزئیۃ میں کل سے متاخر ہوتے ہیں یہ تخصیص درست نہیں۔ اب غلام یحییٰ صاحب ذکر فرماتے ہیں کہ وصف جزئیۃ ہر جزء میں متاخر ہوگا خواہ وہ جزء تحلیلی ہو یا غیر تحلیلی ہو لہٰذا تحلیلی کی تخصیص درست نہیں۔ قولہ جری فی الاعدام الخ فتخصیص الافراد الخ پیچھے میر زاہد نے ذکر کیا کہ ترتیب جس طرح افراد میں ثابت ہوتی ہے اسی طرح معدومات میں بھی ثابت ہوتی ہے جاری ہوتی ہے۔ اب سوال تھا غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے سوال یہ تھا کہ جب ترتیب دونوں میں جاری ہوتی ہے تو ماتن نے افراد کی تخصیص کیوں کی۔

Date: __/__/20__ Day: ____

تو غلام یحییٰ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ اعداد کی تخصیص اس لیے کی کہ اعداد واقعیہ اور آثریہ کے ساتھ بلا واسطہ متصف ہوتے ہیں اور معدودات اعداد کے ساتھ واسطہ سے متصف ہوتے ہیں اس لیے اعداد کو خاص کیا جو واقعیہ اور آثریہ

(غلام یحییٰ) کے ساتھ بلاواسطہ متصف ہوتے ہیں۔ قولہ فلا یرد الخ فلا ترد الخ پیچھے میر زاہد نے کہا کہ جب ترتیب اعداد اور معدودات دونوں میں جاری ہوتا ہے تو یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ ہوسکتا ہے امر ثانی اعداد کا غیر ہو اور اس میں ترتیب جاری نہ ہو بلکہ

ازالہ والا مذہب بھی باطل نہیں ہوگا۔ اب غلام یحییٰ صاحب ذکر کرتے ہیں کہ اگر ماتن دلیل میں عدد کے لفظ کو ترک کر دیتا

تو سرے سے اعتراض ہی نہ ہوتا نہ جواب دینے کی حاجت ہوتی۔ قولہ یجوز ان یکون الخ فلا یثبت الخ پیچھے میر زاہد نے

اعتراض کی تقریر ذکر کی تھی کہ ہوسکتا ہے کہ امر ثانی عدد کا غیر ہو ~~اور اس میں ترتیب جاری نہ ہو~~ اب غلام یحییٰ

صاحب اعتراض کا تتمہ ذکر کرتے ہیں کہ تو پھر اس اعداد سے غیر جو امور ہیں ان میں ترتیب ثابت نہیں ہوگی لہٰذا آلات

کی انطواء و ہندسیہ اور اجرام متناظرہ کی نظروں کیونکہ ان امور میں جو اعداد کا غیر ہیں عدد کا تناہی لازم نہیں ہے تو پھر ازالہ والا

مذہب بھی باطل نہیں ہوگا۔

(رسالہ) فثبت بہذا الخ اب ماتن نتیجہ ذکر کرتے ہیں کہ جب ہم نے یہ دلیل ذکر کر دی تو ثابت ہوگیا کہ علم ازالہ کا نام نہیں

بلکہ تحصیل کا نام ہے۔ ولان کون العلم تحصیلا لا ازالۃ الخ اب ماتن اس پر دوسری دلیل ذکر کرتے ہیں کہ علم ازالہ نہیں

بلکہ تحصیل ہے کو ذکر کیا کہ ہم یہ بات بداہۃ جانتے ہیں کہ جب ہم ہمیں کسی شئی کا علم آتا ہے تو شئی کا حصول ہوتا

نہ کہ زوال اور ایک علم کے وقت جو امر حاصل ہوگا وہ غیر ہوگا اس امر کا جو دوسرے علم کے وقت حاصل ہوا۔ لہٰذا

یہ ضروری ہے کہ ہر معلوم کے لیے ذہن میں ایک ~~مثلاً اس~~ امر حاصل ہو جو اس معلوم کے مطابق ہے یہی امر علم ہے اور یہ علم غیر ہوگا

اس کا جو دوسرے معلوم کے مطابق ہے۔ وذلک المراد بحصول صورۃ الشئی اب ماتن ذکر کرتے ہیں کہ حصول صورۃ الشئی

فی العقل کا یہی معنی ہے۔ وتجب ان یکون ہذا العلم الخ پیچھے علم کا معنی آگیا اب ذکر کرتے ہیں کہ علم جو مقسم ہے

وہ کونسا ہے تو ذکر کیا کہ جو علم مقسم بنے گا وہ اعم ہوگا خواہ نفس الامر کے مطابق ہو یا نفس الامر کے مطابق نہ

ہو پھر تقسیم ہوگی کہ جازم ہے یا غیر جازم ہے اگر واقع کے مطابق ہو تو اس میں یقین اور تقلید ~~مصیب~~ مصیب آجائیں گے اور

اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اس میں تقلید ~~مصیب~~ مخطی اور جہل مرکب آجائیں گے اس طرح علم جمیع اقسام کو شامل

ہو جائے گا۔ فیتناول جمیع التصورات والتصدیقات اب ماتن نے ذکر کیا کہ جب مقسم علم اعم ہوگا تو یہ جمیع تصورات

Date: / /20 Day:

(الرسالة) اور تصدیقات کو شامل ہوگا۔ اذ المنطق الخ: ماتن نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے مقسم کو عام
کیوں رکھا تو جواب دیا کہ عام اس لیے رکھا کیونکہ منطق میں معانی کلیہ سے بحث ہوتی ہے جو جمیع جزئیات کو
شامل ہو سکیں۔ علم کی ابتداء دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق تصور میں دلالت کی بحث اور کلیات خمسہ کی بحث آجاتی
ہے اور تصدیقات میں قیاس، استقراء، تمثیل کا بیان ہوتا ہے پھر قیاس کی پانچ قسموں کا بیان ہوتا ہے جو
صناعات خمس کہتے ہیں۔ و اذا التقرر ہذا فنقول فسر التصور الخ: اب ماتن ذکر کرتا ہے کہ مقسم کے بارے میں آگیا
کہ وہ عام ہوگا اب علم کی (ابتدا) دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق اب ان میں سے ہر ایک کے معانی بیان کرتے ہیں تو ذکر
کیا کہ تصور کی دو تعریفیں ہیں پہلی تعریف ہے حصول صورۃ الشئ فی العقل اس معنی کے لحاظ سے تصور علم کے
مرادف ہوگا۔ علم کے مرادف ہوگا اس سے یہ بتایا کہ ایک تصور تصدیق کے مقابل ہوتا ہے اور ایک تصدیق کے
ساتھ جمع ہوتا ہے اس پہلے معنی کے لحاظ سے تصور تصدیق کے ساتھ جمع ہوگا کیونکہ علم کا مرادف ہے۔ وثانیہا بانہ
عبارۃ الخ: اب تصور کا دوسرا معنی کرتے ہیں حصول صورۃ الشئ فی العقل فقط۔ اس تعریف میں فقط کی
قید ہے پہلی میں نہیں تھی۔ فقط سے غیر کی نفی ہوتی ہے اب اس میں دو صورتیں ہو گئیں یا تو بشرط
الشئ ہوگا کہ عدم حکم کا اعتبار ہوگا دوسری صورت یہ ہوگی کہ عدم اعتبار کے اوپر کرے گا کہ اعتبار حکم کا عدم ہے
یہ لابشرط شئ کا مرتبہ ہے یہ عام ہے اس میں دو صورتیں ہوں گی اگر حکم ہو لیکن اعتبار نہ ہو پھر بھی
کہہ سکتے ہیں کہ عدم اعتبار حکم ہے اور اگر حکم سرے سے ہو ہی نہ پھر بھی کہہ سکتے ہیں کہ عدم اعتبار حکم ہے۔ وعلی ہذا
التفسیر الخ: اب ماتن ذکر کرتا ہے کہ اس دوسرے معنی میں دو تفسیریں آگئیں اگر دوسری تفسیر لیں تو یہ
اپنے آپ سے عام ہوگا کیونکہ عدم اعتبار حکم میں دو صورتیں ہیں اگر سرے سے حکم ہی نہ ہو پھر بھی کہہ سکتے ہیں کہ عدم
اعتبار حکم ہے اور اگر حکم ہے لیکن اعتبار نہیں ہے تو پھر بھی کہہ سکتے ہیں کہ عدم اعتبار حکم ہے لہذا اس دوسری تفسیر میں حکم
ہو سکتا ہے اور اگر پہلی تفسیر لیں تو پہلا معنی عام ہوگا کیونکہ وہاں (حکم) کا اعتبار ہو سکتا ہے۔ وفسر التصدیق بامور احدہا الخ: اب
ذکر کرتے ہیں کہ تصدیق کے کئی معانی ہیں ایک معنی یہ ہے کہ یہ حکم نفس ہے اس معنی کی نسبت حکماء کی طرف کی گئی ہے۔
وفسر الحکم بثلاث تفسیرات الخ: اب ذکر کرتے ہیں کہ حکم کی تین تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک تفسیر یہی آگئی کہ یہ تصدیق
کا عین ہے۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ ایک امر کی نسبت کی جائے دوسرے امر کی طرف ایجابا یا سلبا یہ حکم ہے۔ اور
تیسرا معنی حکم کا یہ ہے کہ یہ بعینہ نسبت ہے۔ اس کو نسبت بین بین بھی کہتے ہیں۔ اس (معنی) کی نسبت ہے انتساب

Date: __/__/20__ Day: ____

نہیں ہے کیونکہ انتساب، نسبت کرنا یہ نفس کا فعل ہے بندۃ الارادۃ سے نسبت کرتا ہے اور علم الفعال ہے۔ ان دونوں

معنوں میں فرق یہی ہے کہ پہلے معنی میں انتساب ہے اور دوسرے میں عین نسبت ہے۔